HISTOIRE

DE

LA PHILOSOPHIE

EN ANGLETERRE

II

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.

HISTOIRE

DE

LA PHILOSOPHIE

EN ANGLETERRE

DEPUIS BACON JUSQU'A LOCKE

PAR

CHARLES DE RÉMUSAT

MEMBRE DE L'INSTITUT

TOME SECOND

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS

LIBRAIRIE ACADÉMIQUE

DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

35, QUAI DES AUGUSTINS

1875

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE ANGLAISE

LIVRE III

LA PHILOSOPHIE APRÈS LA RÉVOLUTION

CHAPITRE PREMIER

WHICHCOT

Les événements politiques qui remplirent les vingt-huit ans du règne des deux Stuarts ne se laissent guère soupçonner dans les ouvrages de la philosophie contemporaine, quoique les auteurs aient presque tous été des hommes de secte ou de parti. Leurs opinions cependant ne devaient pas échapper à l'influence des grandes dissensions qui agitaient alors la société britannique. Mais la période de la restauration est remplie par des variations si compliquées et si brusques, quelquefois par des incohérences si étranges dans la direction des affaires, enfin par une succession si changeante et

si continue à la fois d'actes odieux ou vils, qu'il est heureusement impossible que, à peu d'exceptions près, la science et la pensée pure en reçoivent le perpétuel contre-coup et suivent toutes les vicissitudes de la politique. C'est bien assez que la conduite des individus en soit si gravement atteinte, et que les caractères échappent si rarement à l'action énervante de l'instabilité des opinions et des intérêts.

Cependant on ne peut lire les écrits spéculatifs qui parurent pendant les neuf ou dix dernières années de Charles II, sans penser avec étonnement qu'ils ont été composés en présence des spectacles les plus dignes de sévérité et de mépris que puisse offrir un gouvernement. De la fin du ministère de la Cabale à la mort du roi, il s'est succédé immédiatement deux régimes opposés, aussi difficiles à motiver et à expliquer l'un que l'autre; mais qui méritent également la flétrissure de l'histoire. Après une tentative d'établir l'arbitraire par la corruption et la tolérance par l'arbitraire, on vit tout à coup le pouvoir tomber sans conviction ni résistance à la merci d'un parti persécuteur des catholiques, et céder à demi aux craintes et aux exigences de l'esprit de liberté; puis, non moins soudainement et par la plus invraisemblable des réactions, subir, jusqu'à s'en alarmer, la domination de la faction ennemie du protestantisme, esclave ou fanatique de la prérogative royale. L'histoire offre peu d'exemples d'un aussi rapide changement dans l'État et dans l'opinion que celui qui se produisit en Angleterre vers

1681, et qui fit monter en moins de trois ans lord Russell sur le même échafaud que lord Stafford. Danby et Shaftesbury pouvaient être des ministres également corrompus, mais il n'est pas facile de comprendre que les deux accusations portées contre deux hommes d'État si différents se soient suivies d'aussi près. L'impétueux vent de torysme qui s'éleva six ou sept ans avant la révolution de 1688 ne semblait certes pas y pousser l'Angleterre; mais par tous les vents, l'imposture, l'iniquité et la cruauté n'ont cessé jusqu'à cette heureuse année de prospérer sur le sol anglais comme sur une terre maudite. Ce n'est pas une des moindres bonnes fortunes de ce pays que la restauration y ait été plus odieuse que la révolution qui l'avait précédée. Ce fut le salut de celle qui la suivit. Elle ne put être soupçonnée d'apporter avec elle la violence et l'injustice; elle ne vint pas comme un désordre remplacer un régime calme et régulier, et ce fut la sécurité et le repos qu'elle ramena avec la liberté.

L'esprit élevé et généreux qui se montra dans un groupe d'hommes d'Église, formés généralement aux mêmes écoles, était bien fait pour présager, pour préparer l'apaisement général qui devait rendre, après 1688, à la science comme à l'opinion, plus de sagesse et de dignité. Sans doute la leçon qui ressortait des vicissitudes de la première révolution n'y fut pas étrangère. Elle put énerver les faibles par la lassitude, le doute et l'incrédulité. Mais dans les natures mieux douées, elle développa, avec une impartialité éclairée, un noble sentiment

des droits de la raison contre les préjugés et les passions. Nous en trouverons d'intéressantes preuves dans cette élite d'hommes distingués qu'on a nommés souvent les platoniciens de Cambridge. Il ne faudrait pas pourtant prendre trop à la lettre ce titre décerné à ceux qui, vers le milieu du dix-septième siècle, sortis presque en même temps des colléges de la même université, marquèrent heureusement dans l'Église et dans les lettres. Le platonisme, proprement dit, dans ses doctrines spéciales et caractéristiques, n'a été professé systématiquement par aucun d'eux. Mais ils citaient Platon, ils s'appuyaient de ses pensées, ou même, comme More et Cudworth, les répétaient en nouveaux termes, et si l'on partageait en deux camps les philosophes, ils devraient compter dans celui où l'on placerait Platon. De même, on a pu quelquefois en faire des cartésiens, quoiqu'ils soient pour la plupart séparés de Descartes sur des points de véritable importance. Mais tous ils ont de Descartes un spiritualisme rationnel.

On ne saurait pourtant prétendre que c'est à lui seul qu'ils le doivent. Il est d'usage d'attribuer l'introduction des nouveautés cartésiennes au franciscain Antoine Legrand, qui fut envoyé en Angleterre par le séminaire de Douai pour y prêcher sa foi religieuse et philosophique; mais il n'y publia rien avant 1671, et à cette époque, les spiritualistes de Cambridge avaient dépassé la maturité de l'âge; ils avaient tous pris leur direction. A la vérité, Descartes ne leur était pas inconnu; nous l'avons vu

déjà plus d'une fois cité avec honneur, et tandis que le père Legrand devait rencontrer à Oxford une opposition véhémente dans le zèle intolérant de Samuel Parker, qui accusait Descartes d'athéisme, l'université de Cambridge, qui s'est toujours distinguée par un esprit plus libéral, rendait plus de justice au géomètre français et ne repoussait pas le système des tourbillons. La différence entre les deux grandes universités a dû commencer de bonne heure et provenait sans doute d'une inévitable rivalité. On a vu que la Réformation n'avait, à Oxford, attaqué la tradition du moyen âge dans l'autorité d'Aristote, qu'en y substituant l'inflexible doctrine de la déchéance et de la chute qui, suivie avec conséquence, aurait dû interdire tout effort libre, même tout développement propre et spontané de l'esprit humain. La domination scolastique avait reçu en même temps, à Cambridge, de pareilles atteintes. Mais presque aussitôt, Érasme y fut appelé par Fisher, évêque de Rochester, chancelier de l'université. Il prit ses degrés en théologie (1506), et devint professeur au collége de Lady Marguerite. Son enseignement se sépara du pur esprit de la Réforme sur la question du libre arbitre, et son influence dut se maintenir après lui. On la reconnaît jusque dans la manière de prononcer le grec qui fut adoptée sur son autorité comme une innovation très-débattue. C'est à Cambridge que se forma Bacon, et il y donna à l'étude des sciences naturelles une impulsion qui était presque une réaction contre le moyen âge. Enfin, l'historien de l'université dit que depuis

Laud, elle tourna décidément à l'arminianisme, et plus tard, elle a été soupçonnée de l'avoir dépassé[1].

Lorsque Descartes parut, ses travaux mathématiques, jugés avec jalousie, ne purent pourtant être ignorés. Sa philosophie tout au moins fit penser. Mais on n'aperçoit aucun signe décisif de son influence avant les hommes dont nous allons parler. On ne peut donc pas lui attribuer à lui plus qu'à Platon l'esprit qui les animait; c'est cet esprit, au contraire, qui les rendit à certains égards plus justes envers Platon comme envers Descartes. C'est à eux qu'il était dû, ou du moins à leur époque. Rappelons-nous les circonstances au sein desquelles ils se formèrent et firent leur apparition simultanée. La première de ces circonstances était, dans l'ordre spéculatif, le fait tout naturel d'une réaction contre les doctrines de Hobbes et leurs conséquences. La seconde était la transformation qui s'était opérée dans les esprits à la suite de la révolution, et celle-ci n'était pas la moins importante.

La révolution avait popularisé la controverse et avec la controverse, la littérature. Le cercle des lecteurs et même des juges s'était agrandi pour les écrivains, et comme, en même temps, l'esprit de secte et le goût des opinions extrêmes s'étaient affaiblis en s'exagérant, il était de plus en plus nécessaire de discuter et d'enseigner la religion au nom du sens commun et de la morale. Le temps était venu où la raison, la simple raison, parlant le lan-

[1] Dyer, *Hist. of the univ. of Cambridge*, t. I.

gage de l'honnêteté, avait des chances de fortune. C'est ce que comprirent quelques bons esprits formés par la même discipline, ou plutôt, sans en faire un système, ils suivirent d'instinct ces signes du temps ; ils parlèrent raison, et même dans la science, firent appel aux lumières naturelles de l'esprit humain.

Burnet, dont la sagacité a si bien saisi la disposition du public à cette époque, montre, avec son indépendance accoutumée, que pour répondre à ce qu'elle réclamait, il ne fallait pas compter sur l'ancien épiscopat. La lassitude, la vieillesse, celle de l'esprit surtout, cette défiance des idées et de la parole qu'enfantent, chez les intelligences médiocres, les révolutions, avaient comme engourdi les dignitaires de l'Église. « Heureusement, dit Burnet, il avait paru un noyau d'ecclésiastiques d'une trempe toute différente. Ils furent formés, pour la plupart, à Cambridge par quelques théologiens dont les principaux étaient les docteurs Whichcot, Cudworth, Wilkins, More et Worthington[1]. » Ce sont précisément ces théologiens (auxquels on joint d'ordinaire John Smith, et dont Whewell ne veut pas séparer Sharrock d'Oxford), que notre philosophie ne peut oublier.

Nous avons vu que leur caractère général était l'opposition à la doctrine de Hobbes. Venger contre lui la dignité humaine outragée, c'était défendre aussi bien la cause de Dieu que celle de l'homme. Il

[1] *Hist. de mon temps*, t. I de la trad., p. 420.

devait arriver que ceux qui la défendraient auraient à s'expliquer sur la religion, en même temps que sur la morale et la politique. Il s'agissait de revendiquer la liberté sous toutes ses formes, et pour cela, il fallait soutenir à la fois que l'homme était autre chose qu'un animal féroce, la société autre chose qu'une ménagerie de loups muselés, la garantie de l'ordre moral enfin autre chose qu'une force rendue brutalement toute-puissante par la peur et l'intérêt. On conçoit que pour soutenir une telle discussion, des chrétiens ne devaient pas insister avec complaisance sur la perversité originelle, sur l'imbécillité de la raison, sur l'indignité des choses de la terre, et que l'irréligion même qui faisait le fond du hobbisme était un argument de plus contre ce pessimisme calviniste ou presbytérien qui fait de ce monde le royaume du péché. Une foi éclairée, un christianisme tolérant, une noble confiance dans la raison et la vérité, devaient être l'accompagnement ou le caractère d'une doctrine qui défendait à la fois la Divinité et la nature.

Nous avons vu quelque chose de cette alliance de principes un peu divers dans l'ouvrage de Culverwel. Seulement, le digne Écossais n'était pas fort à l'aise pour concilier la théorie d'un bon covenantaire sur la question du péché avec le respect pour la lumière naturelle. Nous verrons que ses condisciples ont été plus libres, et qu'ils ont plus hardiment marché dans la voie où devaient les suivre des hommes qui ont été dans leur temps l'honneur et la parure de l'Église.

C'est donc moins à l'étude et à l'influence de Platon, qu'à une bonne direction religieuse et morale qu'il faut rapporter le platonisme vague d'ailleurs et incohérent de cette petite école dont Cudworth et More peuvent être dits les chefs, et il paraît juste de faire remonter cette direction à leur maître, à celui du moins qui les avait précédés, Benjamin Whichcot. Né en 1609, il avait été élevé à ce collége Emmanuel dont nous connaissons le libre esprit. A vingt-quatre ans, il commença à avoir des élèves, et il enseignait à Trinity college dont il devint prévot, dix années plus tard, sous l'autorité du parlement. Aussi perdit-il ce poste à la restauration. Comme recteur de Milton, il avait profité du voisinage pour donner, le soir dans cette ville, des lectures de théologie. Ce sont peut-être les sermons qu'il prêchait devant le jeune lord Shaftesbury, et que faisait écrire la comtesse de Shaftesbury, sa mère, à mesure qu'on les prononçait. Sa vie d'ailleurs fut presque toute universitaire. Il mourut en 1663, à la loge de Christ's college, où il était venu visiter son disciple et son ami, Ralph Cudworth.

Son enseignement est connu par la tradition, car il n'avait rien publié. Lié avee les puritains, plutôt à cause de leur indépendance que de leurs doctrines, favorable à la révolution parce qu'elle affranchissait les esprits du joug des préjugés constitués, il avait protégé les honnêtes gens de tous les partis, soutenu fidèlement la liberté de conscience ; et dégoûté d'une théologie aride et systématique, il cherchait à agrandir l'horizon de la religion, à en faire le patri-

moine, non d'une secte, mais de l'humanité. Il la présentait comme une voie de perfectionnement, comme un acheminement vers *une nature déiforme* (c'est son expression) ; et pour préparer les jeunes étudiants à ces hautes spéculations, il leur faisait lire les anciens philosophes, en particulier Platon, Cicéron et Plotin. Le christianisme devenait ainsi comme un complément donné par Dieu même pour élever la nature humaine[1].

Ce ne fut qu'assez longtemps après sa mort, qu'un choix de ses sermons fut imprimé. Lord Shaftesbury voulut en être lui-même l'éditeur, ou du moins il y ajouta une préface, qu'on est dans l'usage de n'en pas séparer[2].

Le nom d'un tel éditeur aurait suffi pour nous garantir que l'esprit du prédicateur n'était nullement offusqué des préjugés d'une étroite dévotion. Avec le ton ironique qu'il aime à prendre, lord Shaftesbury se demande comment il se peut, lorsque l'on fait tant de sermons, que les mœurs du temps y gagnent si peu. Serait-ce que la prédication est chose inutile? A ce compte, il en faudrait dire autant du christianisme ; car, dit-il, nous ne valons ni les anciens ni même les mahométans. Mais non ; indépendamment des biens spirituels qu'il nous promet, nous sommes trop heureux d'avoir une religion si riche en excellents préceptes. C'est un contre-poids

[1] Burnet, *loc. cit.*

[2] *Select sermons of Dr Whichcot in two parts*, ed. by Dr Wissart, Edimbourg, 1741. La première édition est de 1698. Il y a aussi : *Several Discourses concerning the Shortness of human charity*, publ. by J. Jeffrey, Lond., 1702.

à nos mauvais penchants. Et si tant de sermons, tant d'assemblées religieuses nous profitent si mal, que serait-ce donc s'il n'y en avait pas?

Le mal pourrait venir de ce qu'on parle trop de politique en chairé. Plus on voudra faire de révolutions dans l'État, moins on en fera dans les mœurs. On ne sait si Hobbes a pu rendre service au gouvernement, mais non pas certes à la morale. C'est là le point qu'auraient dû attaquer les bons théologiens. Le poison de cette doctrine immorale et *réellement athéistique* était, du temps de Whichcot, plus répandu qu'on ne peut l'imaginer. Pour le combattre, il fallait moins appuyer sur la terreur et les châtiments, davantage sur la rectitude morale et la bonne nature. Au contraire, c'est à celle-ci qu'on s'en est pris. On a contesté toute bonté à l'âme de l'homme; on a paru croire qu'il n'y avait rien de commun entre la religion et un bon naturel. La piété, vrai nom de la religion chez les païens, était en même temps celui des vertus et des affections honnêtes. On a prêché le christianisme comme si un Dieu de bonté était l'ennemi de la bonté de l'homme, comme si une religion d'amour n'aimait pas l'humanité. On a cru apparemment, en faisant l'homme mauvais, rendre la révélation plus nécessaire.

Ainsi les adversaires de Hobbes ont comme lui contesté toute idée de mérite et de vertu [1]. On avait

[1] Ceci s'applique évidemment à la doctrine puritaine qui refuse tout mérite à la nature humaine. On a soupçonné Shaftesbury d'avoir pensé à Locke en écrivant cette préface. Mais les points sur

donc grand besoin d'une autorité qui intervînt dans la querelle. Whichcot pourrait être cette autorité. Il a soutenu que, malgré tout ce qu'on avait pu dire, il y a en nous une secrète sympathie pour la vertu. Il est véritablement le prédicateur de la bonne nature.

On a donc pensé que les sermons d'un homme que Tillotson a loué dans un discours funéraire pourraient réconcilier avec la chaire un monde rempli de préventions contre elle, un âge profane tout prêt à regarder comme une fraude, non-seulement l'art de la prédication, mais l'Évangile lui-même. Il se peut que ces sermons paraissent manquer d'une certaine politesse dans la diction. Transporté de l'université à la cour, Whichcot n'a pas su prendre le ton du monde à la mode. Mais on reconnaîtra dans ses discours qu'il n'y a pas eu d'homme meilleur.

Dans cette préface, le premier de ses écrits, on reconnaît déjà Shaftesbury. C'est bien le défenseur optimiste de la nature humaine et le peintre satirique des hommes de son temps, le juge dédaigneux des sectes et des églises qui le fatiguent de leurs clameurs, et l'ingénieux apologiste d'un culte du beau et de l'honnête qu'il veut faire passer pour le christianisme véritable. Il semble qu'il ait trouvé dans Whichcot et sa prédication la première idée de son ouvrage sur le *mérite* et la *vertu*. Il emploie à propos de sermons ces deux mots, dont le premier

lesquels ils différaient n'y sont pas touchés. Lord King, *Locke*, t. I, p. 337 et 344.

est proscrit par le protestantisme, et n'est admis qu'avec restriction par le christianisme. On pourrait croire qu'il prête à son auteur les pensées qu'il voudrait lui-même propager; cependant le caractère général de la prédication de Whichcot n'est pas contraire à celui que Shaftesbury lui attribue. Dans ses douze sermons, il règne une philosophie bienveillante fort éloignée de cette haine superbe de la nature humaine dont se pare un calvinisme morose. Il ne se croit pas obligé de traiter les hommes en criminels et en pervers pour grandir la clémence de Dieu. Ce langage emprunté à la servilité des sujets des tyrans de l'Asie n'est pas le sien. « Toute vérité divine, dit-il, est une de ces deux émanations. Ou elle découle de Dieu dans le premier moment de la création divine, et elle est alors la lumière de ce flambeau que Dieu a allumé dans l'homme pour l'éclairer, et ce qu'il peut découvrir par cette lumière se compose de toutes les preuves de moralité, de bons sentiments, de soumission envers Dieu, de justice et de droiture envers les hommes, de tempérance pour soi-même. Ou bien la vérité vient de la révélation, et après la révélation qui nous l'a découverte, l'homme, étant sorti de la voie de sa création par sa défection envers Dieu, a été restauré par cette révélation même[1]..... La vertu en tout genre est, conformément au sens de la nature humaine, ce que dicte la raison, l'intelligence, le bon sens à l'âme humaine; le vice est *innaturel* et des-

[1] *Sermon* I, p. 11.

tructif de la nature humaine..... Il y a dans tout homme quelque chose sur quoi nous pouvons construire, à quoi nous pouvons nous adresser, c'est la lumière de la raison et de la conscience, grâce à laquelle on peut faire apparaître clairement la différence du bien et du mal [1]. »

Ces lieux communs que nous reproduisons dans leur rédaction rude et négligée, reviennent assez souvent dans les sermons de Whichcot pour le montrer comme un moraliste que la raison et l'honnêteté ont fait chrétien, et qui fonde la religion sur les meilleures parties de la nature humaine. Sa discussion est solide et froide, exempte de toute subtilité scolastique, toute à la gloire du bon sens. On conçoit comment, sans talent d'expression et sans grand étalage de savoir, il a pu mettre ses élèves et ses auditeurs sur la voie d'un christianisme libre et raisonnable auquel des esprits plus originaux et plus pénétrants auront donné plus tard un caractère vraiment philosophique.

[1] *Sermon* III, p. 63.

CHAPITRE II

JOHN SMITH. — WALLIS. — WORTHINGTON. — WILKINS.

Ces sages de Cambrige, qui nous intéressent en ce moment, étaient du même âge ou du moins nés entre 1614 et 1618.

Le premier que l'on cite est John Smith, qui ne nous est connu que par un seul ouvrage publié après lui. Il était né en 1618, et il avait été *fellow* du collége de la Reine à Cambridge. Il mourut à trente-quatre ans. Ses discours choisis de théologie ne furent imprimés qu'après sa mort[1]. Ils ne sont pas tellement théologiques que l'on n'y trouve les preuves d'une aptitude à l'observation de soi-même qui justifie le titre de cartésien que lui décerne Dugald Stewart[2]. Comme tous les Anglais qui l'ont pu mériter, Smith suit Descartes très-librement. Il lui emprunte sa méthode psychologique qu'il paraît bien comprendre; mais il ne l'applique pas avec rigueur, et n'adopte pas comme des démonstrations tous ses

[1] *Select Discourses of Divinity published with some account of the author*, by J. Worthington, 1660, réimprimé en 1673.

[2] *Hist. des sc. métaph.* (Trad.), t. I, part. I, ch. II, sect. 2.

raisonnements métaphysiques. Il se contente d'adhérer, en général, à ses conclusions, en les motivant par des souvenirs de platonisme. Il est dommage que Smith n'ait pas poussé plus avant l'étude de Platon. La nature de son esprit l'y disposait. Mais il semble, qu'à l'exception de quelques Italiens de la Renaissance, les modernes se soient peu doutés jusqu'à nos jours qu'il pût y avoir dans Platon les éléments d'un système philosophique. On n'y voyait que des fragments de doctrine, de grandes vues, des beautés de pensée et de style. On le lisait pour le citer, pour l'admirer, et l'on s'en tenait là. C'est Schleiermacher qui a commencé à retrouver la philosophie de Platon. Les Anglais qui ne l'avaient point précédé ne l'ont guère suivi. Coleridge a plutôt aspiré qu'atteint au platonisme.

On a vu que Smith ne publia pas lui-même ses sermons; ils eurent pour éditeur John Worthington, qui sortait de la même école. Né en 1617, il devint *fellow* du collége d'Emmanuel en 1640, et plus tard *master* ou supérieur de celui de Jésus. Mais il se démit de cette charge après la restauration, et, simple recteur de paroisse, il s'adonna à la prédication. Il se fit entendre à Londres. Ses sermons offrent un intérêt religieux plutôt que philosophique; mais il y montre un esprit modéré qui l'a fait compter, parmi ses condisciples et ses contemporains, comme un des fidèles de l'école de Cambridge. Il mourut un des premiers en 1671.

Avant d'achever la revue de ces excellents esprits, nous rencontrons de nouveau Wallis, qu'on a

souvent placé dans leurs rangs, et il est bien d'accord avec eux par son aversion pour le hobbisme. Mais, quoiqu'il ait à ses débuts appartenu à l'université de Cambridge, par le collége d'Emmanuel, puis par celui de la Reine où il fit ses études, il la quitta dès qu'il eut pris les ordres, et, chapelain d'une noble veuve, il s'établit à Londres où il se consacra au service de deux paroisses. Il avait alors vingt-sept ans, étant né en 1616. Entre ses nombreux travaux, sa supériorité dans les mathématiques se fit jour, et il fut appelé à Oxford comme professeur de géométrie (1649). Il semble avoir traversé la révolution sans s'y mêler en rien, et il fut à la restauration un des chapelains du roi. Il prit une grande part à l'établissement de la Société Royale, et vécut jusqu'en 1703.

Ce n'est pas le lieu de parler de ses ouvrages mathématiques, son vrai titre de gloire. Il eut le tort de se montrer injuste envers les géomètres français; mais on prétend qu'il avait à se plaindre de Pascal et de Fermat; et, s'il a très-mal à propos contesté à Descartes l'originalité de ses découvertes dont il voulait rapporter l'honneur à Harriot, il a heureusement frayé la voie à Newton. Comme la théorie des courbes de Descartes, l'arithmétique des infinis de Wallis a préparé et rendu possible le calcul des fluxions sans lequel le système du monde n'aurait peut-être pas été découvert.

On ne peut s'étonner que, formé dans une école opposée à Hobbes, l'habile géomètre se soit donné pour tâche de le poursuivre sur le terrain des ma-

thématiques où ce logicien trop vanté avait, avec une présomption obstinée, persisté à s'aventurer. On cite de Wallis au moins six opuscules destinés à réfuter les paradoxes que Hobbes, aidé par l'habitude du paralogisme, s'efforçait d'opposer à la tradition constante des mathématiques. Nous avons aussi parlé de la logique de Wallis où l'on trouve plus de justesse que de nouveauté [1]. Sa théologie ne se fait remarquer que par une exposition claire et raisonnée du dogme; et, quoique sorti du même milieu que More et Cudworth, il se rapproche plus de la doctrine officielle de l'Église épiscopale que du demi-rationalisme de ses condisciples [2].

Il est à craindre que la diversité extrême de ses études secondée par une application et une mémoire extraordinaire ait nui à l'originalité de son esprit. En toutes choses, excepté en mathématiques, il paraît s'être proposé de bien comprendre la science plutôt que de la faire avancer. Sa philosophie, qui nous est connue surtout par sa critique de lord Brook [3] et ses attaques contre Hobbes, n'a rien d'un inventeur et ne se distingue que par la manière plausible et sensée dont il conçoit et reproduit l'enseignement universitaire. Nous aurions

[1] La seule nouveauté est d'avoir considéré comme universelles les propositions singulières. Voyez ci-dessus liv. I, ch. IV.

[2] *Quæstiones theologicæ*, Oxford, 1654. Il soutient la doctrine orthodoxe que l'élection dépend du pur bon plaisir de Dieu et nullement de la liberté de la créature. Cf. *De Sacra Trinitate conciones*, Oxford, 1664 et 1691, etc. Voy. le t. III des *Oper. mathem.*, Oxford, 1695.

[3] Voyez plus haut, t. I, liv. II, ch. I.

de la peine à dire ce qu'il tient du platonisme, à moins qu'on ne répute platoniciens tous ceux qui ont fermement adopté les croyances du spiritualisme touchant Dieu et l'âme.

Burnet réunit Wilkins aux sages de Cambridge, et cependant Wilkins fut élevé à Oxford, et n'appartint qu'assez tard et momentanément à l'autre université. Mais, à certains égards, sa doctrine et son influence permettent de le rapprocher de ceux qui passent pour les précurseurs des évêques latitudinaires.

Né en 1615, John Wilkins avait étudié à Magdalen Hall. D'abord chapelain de lord Say, puis de l'électeur palatin, il n'en souscrivit pas moins le covenant, et le parlement le nomma gardien de Wadham college. Il épousa, en 1656, une sœur de Cromwell, veuve du chanoine French, ce qui ne nuisit pas à sa promotion au titre de *master* du collége de la Trinité, le premier poste de l'université de Cambridge. Il était tellement au-dessus des préjugés de son parti qu'il conseillait à Cromwell de revenir á l'épiscopat. Un corps d'évêques, animés d'un esprit libéral et tolérant, lui paraissait le meilleur gouvernement pour l'Église, et il croyait en avoir persuadé son beau-frère au temps où celui-ci rêvait d'être roi. Toute cette sagesse ne l'empêha pas de perdre sa position universitaire à la restauration. Prédicateur de Gray's Inn, recteur d'une paroisse de Londres, membre de la Société Royale, il n'en resta pas moins en disgrâce tant à la cour qu'auprès de l'archevêque Sheldon qui disposait de

toutes les nominations ecclésiastiques. Cependant il fut, sous son successeur et après la chute de Clarendon, grâce au nouveau chancelier et au crédit du duc de Buckingham, nommé à l'évêché de Chester (1668). Il mourut, quatre ans après, chez Tillotson qui devait épouser sa belle-fille. Savant théologien et versé dans les mathématiques, il goûtait la philosophie expérimentale de son temps et présidait à des réunions scientifiques. Bienveillant pour les *dissenters* avec lesquels il essaya la réconciliation de l'Église, il professait, comme la plupart d'entre eux, les principes du calvinisme touchant la grâce et le péché. Cependant il a été loué par Burnet qui était loin de ces opinions-là. Mais Burnet lui savait gré de sa modération pratique et de sa large tolérance; ce qui fit accuser Wilkins de hobbisme, parce qu'il conseillait de reconnaître tout gouvernement établi. Mais Tillotson a répondu au reproche en publiant ses sermons (1682).

Dans ses premiers ouvrages qui indiquent des connaissances cosmologiques, il traite de la découverte d'un nouveau monde habitable (1638), qu'il place dans la lune qu'il ne croit pas à jamais inaccessible à notre postérité, et d'une nouvelle planète (1640) qui lui donne l'occasion de chercher une conciliation entre les textes de la Bible et l'hypothèse héliocentrique. Mais laissant de côté ses écrits théologiques, ses sermons (1682), son *Ecclesiastes* (1646), son discours *sur la Beauté de la Providence* (1649), nous ne nous arrêterons qu'à son *Traité de la Religion naturelle*, publié par Tillotson

en 1675[1]. « Car, dit le sage éditeur, l'avantage d'être chrétien ne rend pas inutile de considérer le devoir primordial et naturel de la piété, tel qu'il résulte de la loi de la nature, qui n'est pas moins une loi de Dieu que la révélation de sa volonté par sa parole. Aussi rien dans cette parole, rien dans aucune révélation réputée divine ne peut être entendu comme pouvant dissoudre l'obligation aux devoirs moraux prescrits par la loi naturelle. » Ces mots suffisent pour annoncer dans quel esprit le livre est conçu.

Les principes et les devoirs de la religion naturelle, dit Wilkins, sont fondés en raison. Il y en a différentes sortes de preuves; les preuves simples que donnent le sens externe et le sens interne; l'un, qui perçoit les objets du dehors, l'autre, cette conscience de nous-mêmes qui nous révèle les mouvements intimes de nos âmes. Ce sont encore des preuves simples que celles qui résultent de l'entendement, lequel nous fait comprendre la nature des choses et juger du témoignage d'autrui. Les preuves mixtes résultent à la fois du sens et de l'entendement.

Les unes et les autres déterminent divers genres d'assentiment : la connaissance ou certitude qui peut être physique ou de fait, mathématique ou déductive, enfin morale, et la simple opinion ou probabilité. Le premier genre d'assentiment est celui que provoquent les propositions évidentes par

[1] *Of the Principles and Duties of natural religion*, by the Rev. father in God, Dr John Wilkins, etc., 8e ed., Lond., 1722.

elles-mêmes, parce qu'elles ne sont pas susceptibles de preuves plus claires ou mieux connues qu'elles ne sont, et les premiers principes, parce qu'il ne peut rien y avoir qui leur soit antérieur et d'où ils puissent être dérivés. La certitude physique ou mathématique est infaillible; la certitude morale est au-dessus du doute. On ne peut douter, par exemple, de cette proposition : « Un esprit sans préjugé est plus propre à porter un jugement véritable qu'un esprit prévenu. » Les principes, en ce qui touche les choses pratiques, sont ou naturellement ou moralement vrais. C'est une vérité naturelle que tout être est doué d'un principe de conservation; il est malheureusement vrai qu'il y a dans le monde plusieurs classes de créatures. A ces deux types, se rapportent les axiomes, définitions, postulats énoncés géométriquement[1]. Il y a également des règles différentes en matière de preuves; et après les avoir discutées, Wilkins conclut que pour la religion, il faut se contenter de ce qui est hautement croyable et se décider par le plus sûr (*safe*) et le plus moral.

Suit une démonstration de l'existence de Dieu, dont les preuves sont : 1° le consentement général; 2° l'origine du monde; que le monde ait commencé se prouve par la tradition qui date de Moïse, par la

[1] Liv. I, ch. II. Cette distinction entre deux types (*schèmes*) de principes, l'un naturel, l'autre moral, n'est pas très-claire. L'auteur veut distinguer probablement entre le fait essentiel à la nature sans lequel elle ne pourrait subsister, et le fait purement contingent que nous apprend seule l'expérience. Et il pense, non sans raison peut-être, que les propositions mathématiques ne sont pas toutes également nécessaires; celles qui le sont rigoureusement se rapportent aux principes du premier type.

nouveauté des arts et des sciences qui, au temps de Sénèque, n'avaient pas mille ans de date, par ce fait que le monde n'est pas universellement peuplé; 3° la preuve tirée de l'admirable agencement de la nature; 4° la Providence et le gouvernement du monde. Les miracles, qui en sont les manifestations extraordinaires, sont prouvés en dehors du christianisme.

L'excellence et la perfection de Dieu éclatent dans ses attributs. Les uns sont incommunicables, comme la simplicité absolue, l'unité, l'immutabilité, l'infinité, que l'auteur prouve par les témoignages et le raisonnement. Les autres sont communicables. Ce sont ceux qui se rapportent à l'intelligence et à la volonté; d'une part, la connaissance, la sagesse, la providence particulière (celle qui agit sur les faits contingents); de l'autre, la bonté, la justice, la vérité ou fidélité. Les attributs qui dépendent de la puissance sont aussi, jusqu'à un certain point, communicables, le pouvoir, la juridiction, le droit de récompenser et de punir. Ce qui justifie ces principes, c'est qu'ils sont conformes à nos notions naturelles, nécessaires au gouvernement de la vie, favorables à la défense de la divine Providence. Ils sont tous établis par le témoignage et la raison, c'est-à-dire par des citations des auteurs et par des considérations à l'appui.

De la nature divine découlent les devoirs de religion. Relativement aux attributs incommunicables, adoration et culte; quant aux autres, foi, amour, respect, crainte, obéissance, qui se montre par

l'action et la soumission. Tel est le sujet du livre Ier.

L'objet du second est de prouver qu'il est sage de pratiquer les devoirs de la religion naturelle. En effet, la religion assure le bonheur de l'homme comme individu et comme membre de la société. Le but de tout être est la plus grande perfection de sa nature. Quelle plus grande perfection que la communication avec Dieu? La religion contribue à la bonté; en écartant le péché, elle écarte tous les maux qui le suivent, et contribue ainsi à la sûreté, à la tranquillité, à la liberté de tous. En favorisant, en prescrivant la sagesse et le courage, elle fait l'honneur des individus comme des nations. Tous les biens que nous lui devons, notre intelligence agrandie, notre volonté bien réglée, nos passions soumises, sont des biens de la vie présente; mais de celle-ci vient pour la vie future toute félicité.

Ici se termine l'exposé très-méthodique des preuves et des mérites de la religion naturelle. L'auteur en finissant se défend de toute intention de porter atteinte à la nécessité de la divine révélation. Quoi qu'il ait pu dire de la nature, il reconnaît, dans l'état obscur et dégénéré où nous sommes, le besoin d'une plus vive lumière qui nous donne plus de certitude et de courage. Avant qu'elle n'eût brillé, les hommes étaient assurément obligés déjà envers la religion naturelle; mais ce n'était pas assez. A quel point la vertu morale des païens qui suivaient la lumière naturelle peut-elle être approuvée de Dieu; c'est une question que Wilkins refuse de discuter. Comme la loi qu'ils ont observée est bien

la loi de Dieu, l'obéissance à cette loi ne peut que lui plaire; Dieu aime l'humanité; mais, en toute hypothèse, la miséricorde de Dieu et les mérites de Jésus-Christ seraient pour les anciens comme pour nous la source du salut. L'autorité manifeste de la parole sainte, l'antiquité et la concordance des textes, l'excellence et la convenance de toute l'économie chrétienne, sont des preuves persuasives qui rendent vraiment insensés le scepticisme et l'indifférence en matière de religion : erreurs ou vices qui ne peuvent être appelés un athéisme direct, mais qui sont le dernier degré avant l'athéisme. Rien cependant n'est plus commun dans la génération présente, dans le vulgaire comme chez les plus grands esprits, et chez les hommes les plus instruits[1]. Triste suite des divisions, des scandaleuses querelles de toutes les sortes de professeurs de religion.

On pourra trouver un peu étendue cette analyse d'un traité qui frappera plus par l'ordre, la clarté et la justesse que par la nouveauté et la profondeur des pensées. Mais la théologie naturelle comporte peu l'originalité. Depuis deux cents ans et plus que Wilkins a écrit, les innombrables ouvrages que l'Angleterre a vus naître dans les mêmes idées et sur le même sujet n'abondent pas en choses neuves. Cependant il y en a d'excellents, beaucoup d'intéressants, et, pour un temps du moins, de bien accueillis. L'excellence et l'intérêt, je les trouve dans

[1] « The greatest Wits and most Knowing men. »

le traité de Wilkins. J'en estime surtout la modération d'esprit, le ton mesuré; et quant à l'idée générale, celle d'une différence fondamentale entre les choses morales et celles qui comportent une évidence mathématique, elle me paraît devoir servir de règle à tous ceux qui veulent gagner la cause de la religion. L'argumentation de Wilkins n'affecte aucune prétention scientifique, aucune rigueur artificielle. Des citations bien choisies, tirées souvent de Sénèque, si riche en sentences fortes et brillantes qui gagnent à paraître isolées, voilà la part de l'autorité ou du témoignage. Des considérations prises de l'expérience de la vie, tirées des notions pratiques du sens commun et des intérêts moraux de l'humanité, voilà la part du raisonnement. En se maintenant dans cette région moyenne de la science, Wilkins s'est assuré un accès plus facile et plus sûr dans un plus grand nombre d'esprits; il a choisi la manière de penser et de dire qui convient le mieux à sa nation, et il a surtout admirablement répondu au besoin de son époque qui était visiblement celle de la formation définitive d'une société hautement et pratiquement raisonnable.

On remarquera qu'à l'exemple de Wilkins, tous les théologiens de la même école ont, dans leurs apologies chrétiennes, donné une grande place aux considérations, aux preuves dont s'appuie la religion naturelle. On ne distingue pas toujours, en les lisant, s'ils parlent en prêtres ou en philosophes. Ce rationalisme, qui n'exclut pas la foi et que l'on fait remonter aux leçons et à l'influence d'Épisco-

pius, caractérise éminemment cette élite d'évêques et de docteurs, auxquels la révolution de 88 donna le premier rang dans l'Église. Animés d'une aversion presque égale pour l'exaltation désordonnée des puritains révolutionnaires et pour le relâchement, le libertinage profane de la restauration, ils prêchaient une religion correcte et conciliante qui, n'ayant rien de passionné ni de mystique, pouvait se changer en une opinion consciencieuse, suffisante pour calmer l'esprit et diriger la conduite. Pour eux, la vérité du christianisme était une question d'histoire et de morale. Ils s'attachaient dans la chaire, comme dans leurs livres, à montrer qu'il était appuyé dans sa partie narrative sur des témoignages dignes de foi, et que la doctrine qu'il enseignait était, par sa pureté et son élévation, la plus propre du monde à inspirer et à soutenir toutes les vertus. Cette manière un peu froide, mais persuasive et sensée, de défendre la religion devait plaire et suffire aux esprits sages, et tous les esprits voulaient alors l'être et se garder de tout excès. Elle était naturellement accueillie dans les classes supérieures et dans ces classes moyennes qui cherchaient en toutes choses une règle décente et une honnête liberté. Il n'est que deux sortes d'esprits qui ne peuvent longtemps se contenter de ce christianisme de transaction. Les uns, en petit nombre, sont ces esprits maîtrisés par le besoin ou l'habitude des méthodes rigoureusement philosophiques, et qui appliquent à tout la loi d'une inflexible dialectique. Puis, il y a des âmes chez lesquelles domine ce que,

faute d'un autre mot, on peut appeler la sensibilité religieuse. Ce sont celles qui par suite d'une disposition naturelle ou d'une éducation qui les rend peu accessibles au pur raisonnement, n'acceptent ou même ne cherchent dans la religion que sa mystérieuse puissance d'attendrir le cœur en émouvant l'imagination. C'est là, en effet, ce qui distingue le plus la religion d'une science positive et d'une simple opinion, et si l'impérieux penchant qui porte à la vouloir ainsi peut s'effacer à certaines époques, il ne saurait disparaître toujours, et c'est sous cette forme que revit le sentiment religieux, principalement dans les masses populaires. Ainsi s'expliquent ces réactions qui surviennent de temps en temps et que le protestantisme appelle des réveils. Ce sont des époques où l'enthousiasme se ranime et produit à la fois des vertus d'exception et des sentiments singuliers qui sont, pour ainsi parler, le superflu dans l'ordre moral, et qui méritent plus l'admiration que la reconnaissance de l'humanité.

CHAPITRE III

CUDWORTH.

Le grand nom de toute cette école, c'est Cudworth. Dans la revue que nous passons, nous rencontrons souvent des auteurs qui ont écrit, avec plus ou moins de talent, sur la philosophie, rarement un philosophe. Cudworth en est un. Sans doute il dut quelque chose, il dut même beaucoup à son savoir qui était fort étendu. Si la sagesse antique lui eût été moins familière, il n'aurait pas inventé tout ce qu'il a pensé ; il a eu des guides, il a eu des modèles. Mais quel est l'esprit qui n'a pas été excité et soutenu par la tradition, la lecture et l'étude ? Et celui de Cudworth montre souvent, quand on le lit, qu'il va à la découverte, non pas seulement dans les systèmes du passé, mais dans le champ de la nature des choses. Il ambitionne d'ajouter à la science et de servir l'esprit humain.

Les philosophes de la Renaissance ne le furent peut-être que grâce à l'érudition. Ils ont sans doute donné les premiers exemples d'une pensée indépendante. Mais ce fut plutôt en renversant les autorités

du moyen âge pour les remplacer par d'autres, qu'en pensant par eux-mêmes, qu'ils ont affranchi leur raison. Du moins en Italie, dans ce pays le vrai berceau de la Renaissance, c'est le retour à l'étude de l'antiquité, surtout de l'antiquité grecque, qui fut comme un signal d'émancipation. Cette heureuse Grèce, il était dans sa destinée d'être toujours la libératrice de l'esprit humain. Les écoles de Florence, de Padoue, de Bologne apprirent diversement à penser au reste de l'Europe ; et voyageurs ou proscrits, des Italiens portèrent dans les universités étrangères le flambeau de la science nouvelle. Bacon qui dut peu aux autres, qui, si ce n'est peut-être à son homonyme du douzième siècle, emprunta rarement des idées, ne parle pas avec son dédain ordinaire des penseurs de l'Italie, parmi lesquels il distingue surtout Telesio, et nous savons que l'Angleterre réformée servit plus d'une fois d'asile aux exilés de la philosophie, comme aujourd'hui aux exilés de la politique. Il est donc assez naturel de croire que cette manière érudite de penser, dont les Florentins ont donné d'éclatants exemples, a pu exercer quelque influence sur le génie britannique, et nous avons vu déjà quelques-uns de nos doctes écrivains chercher des idées dans leur savoir. Cudworth en particulier me paraît bien un de ces philosophes hellénisants de la Renaissance.

Sa vie est des plus simples. Rodolphe Cudworth était né en 1617, et à treize ans, il était entré à Cambridge, au collége d'Emmanuel. A vingt-deux, il était reçu maître ès arts avec beaucoup d'éclat.

Après quelques soins donnés à des éducations particulières, il retourna dans le comté de Somerset où il était né, pour y remplir les fonctions pastorales. Puis, il rentra à l'université et y occupa pendant trente-quatre ans une chaire d'hébreu. D'abord chef ou *master* de Clare Hall, il le devint du collége du Christ, et conserva ce titre jusqu'à sa mort (1688).

Les premiers écrits connus de Cudworth sont deux pièces de vers latins, composées pour quelque solennité universitaire[1], et imprimées comme réponse du *Præfectus aulæ Claræ* (Clare Hall). L'une a pour sujet les raisons éternelles et nécessaires du bien et du mal; l'autre, l'existence des substances incorporelles, immortelles par nature[2]. La poésie est médiocre, même incorrecte. Elle abonde en allusions mythologiques, et les oracles païens y sont donnés comme d'excellents arguments. Mais l'une et l'autre pièces attestent la constante préoccupation de l'esprit de l'auteur, puisqu'elles roulent chacune sur un des deux sujets de ses deux ouvrages.

Ceux-ci sont évidemment dirigés contre Hobbes, ou plutôt provoqués par l'effet que pouvaient produire ses doctrines. Cudworth s'est proposé de dé-

[1] *Jun.* 30, 1651. *In Vesperiis or Die comitiorum.*

[2] Ce sont des placards in-folio contenant deux pièces d'environ quatre-vingt vers, l'une en hexamètres, l'autre en hexamètres et iambiques alternés. La première a pour sujet *Idea recti, Idea boni.*

> Scilicet ideas recti a discrimine tutas
> Arce sua divina tegit sapientia mentis.

L'autre a pour but de prouver :

> Esse sacræ cœleste genus spectabile menti
> Perenne et expers corporis.

fendre la liberté contre la nécessité qui résultait de l'organisme dans Hobbes, de la prédestination chez les antinomiens. Cette question envisagée dans toute son étendue l'obligeait à montrer quelle était en elle-même l'autorité de la loi morale, et quelle était la vraie nature de Dieu. Ces deux points sont le sujet de deux ouvrages liés par plus d'un rapport ; car ces deux points éclaircis donnent la clef de l'ordre moral où de ce que l'auteur appelle le *système intellectuel de l'univers*, et c'est là le titre de son principal ouvrage[1].

Cudworth est si consciencieux, si décidé à embrasser son sujet dans toute son étendue, et en même temps il est tellement minutieux dans l'emploi de sa vaste érudition et dans la discussion des textes, qu'un in-folio très-imposant ne lui a suffi qu'à remplir la première partie de son plan, qui devait comprendre la réfutation des trois espèces de fatalisme; le fatalisme matérialiste, le fatalisme théologique, le fatalisme stoïcien[2]. Il n'a eu le temps de réfuter que le premier ; et il l'a fait dans une si large mesure, que le résumé ou sommaire, par paragraphes, en quarante-quatre pages in-folio, placé à la

[1] *The true intellectual System of the universe, the first part* by R. Cudworth D. D. Lond., 1678. L'ouvrage est plus connu par la traduction latine de Mosheim, que l'on cite ordinairement, *Systema intellectuale*, Iena, 1733. Il a été abrégé en anglais par Th. Wise, en 1706.

[2] Je ne connais que par Hallam un Traité du libre arbitre de Cudworth, qui n'a été publié qu'en 1838 (*Litt.*, t. IV, ch. III, p. 182). C'est un fragment tiré de ses manuscrits qui peuvent contenir au moins la première forme des parties non achevées de son ouvrage, lequel devait être au fond un Traité de la liberté et de la nécessité.

fin du Traité, suffirait pour donner une idée complète de l'ouvrage.

Tel qu'il est, c'est donc une simple réfutation de l'athéisme qui sert de support au fatalisme matérialiste. La gravure du titre du livre indique bien la pensée ; un autel sur lequel est écrit *Religion*, est entouré de docteurs qui discutent; à gauche, Pythagore, Aristote, Socrate ; à droite, Straton, Épicure, Anaximandre ; au-dessus, on lit d'un côté *Victory*, de l'autre *Confusion*. C'est donc en général sous les formes et dans les termes de la philosophie ancienne que Cudworth, qui la connaissait bien, discute la question qu'il veut résoudre. Mais sous le nom de Straton ou de Démocrite, il laisse bien voir que c'est à Hobbes qu'il en veut, et qu'il est même en souci du nouveau principe de la physique de Descartes, que tout est mécanique dans la nature. Car Hobbes s'en était emparé, et c'est à ce principe que Cudworth imputait l'aversion de Descartes pour les causes finales. Il prend contre lui la défense de l'argument théologique fondé sur l'ordre du monde. Au reste, cette idée d'un *Cosmos* tout mécanique, bien ou mal comprise, n'était pas sans susciter assez généralement des scrupules et des objections. L'empressement du naturalisme matérialiste à l'adopter, la rendait suspecte à tous les philosophes religieux de ce temps, quoiqu'elle puisse être admise sans compromettre aucunement l'existence du monde intelligible dont l'essence divine est l'âme.

Il est vrai d'ailleurs que l'athéisme résultait ou pouvait résulter des divers systèmes de l'antiquité

sur la matière primitive, soit que la philosophie atomistique réduisît tout à la matière et au mouvement, soit que l'hypothèse hylozoïque transformât la matière en un principe d'activité et de vie. Cudworth, après avoir habilement ramené tous ces systèmes à ce qui en fait la substance, prouve aisément qu'ils ne laissent aucune place à la notion de la cause intelligente que nous appelons Dieu. Mais il voit bien que cette notion ne suffit pas non plus pour expliquer la nature. Il ne peut se résoudre à ne voir dans celle-ci, comme Descartes, que la matière en mouvement, non plus qu'à supposer en elle l'immanence d'un Dieu éternellement occupé à la mouvoir et à l'animer. Ce serait revenir à peu de chose près au panthéisme des stoïciens. Il se décide donc à prendre à la lettre cette notion d'une nature qui fait et produit tout l'ordre naturel. Le langage ordinaire la suppose sans cesse; surtout depuis Aristote qui admet souvent cette activité de la nature, en disant qu'elle ne fait rien en vain. C'est aussi d'après lui qu'on admet dans l'École un certain principe en toutes choses, la forme qui les constitue. Pourquoi n'y aurait-il pas un principe universel, une *natura naturans*, qui, donnant à toute chose sa forme et son essence, pourrait être appelée *plastique* (formatrice)? Cette nature plastique, force sans liberté et sans raison, qui exécute le plan divin de l'univers, analogue à l'âme du monde de certains platoniciens, est l'hypothèse par laquelle Cudworth évite de faire intervenir directement la Divinité dans tous les phénomènes et d'ériger l'ordre de la nature

en un miracle perpétuel. Cette hypothèse ne s'est pas soutenue dans la science. Mais cependant, à moins de tomber dans la supposition d'une création continuée qui serait un panthéisme déguisé, on est bien forcé de concevoir, outre la puissance divine et la matière universelle, des forces réellement subsistantes qui soient comme les ressorts de la machine, et qui, à notre connaissance, ne sont intelligentes et libres que dans l'homme. C'est à l'ensemble de ces forces que devrait être attribué le nom de nature. Il faut bien, comme le remarque Cudworth, supposer à la vie des plantes, à celle des animaux, à toutes les fonctions de notre organisation, un principe d'action. En nous, il agit sans nous. Ce qu'ajoute Cudworth à cette supposition presque inévitable, c'est celle d'un certain lien qui unirait toutes ces forces particulières à une force générale, à une nature commune, à une cause formelle, mais non efficiente, de toute la création.

On peut distinguer de ce qu'il y a de plausible, ce qu'il y a de hasardé dans ce système. Mais on voit en même temps combien sur cette base Cudworth est à l'aise pour défendre l'existence de Dieu contre toutes les sortes de scepticisme qui ne la jugent pas susceptible de preuves. Les siennes, à lui, sont bonnes, mais n'ont pas une grande originalité. Il ne repousse pas celle de Descartes; mais en exigeant que l'on démontre préalablement que l'idée d'un être parfait n'implique pas contradiction, ou comme dit Leibniz, que la perfection est possible. Puis, il renverse l'argument, et de l'exis-

tence réelle des choses conclut à l'existence d'un être nécessaire, nécessairement parfait, et voici le syllogisme final auquel il s'arrête : « Si l'existence d'un être nécessaire est possible, il est ; car supposé qu'il ne fût pas, il serait impossible qu'il eût jamais été. Il est donc impossible que Dieu ait jamais été, ou bien il est. Car si son existence était possible et qu'il n'existât pas, il ne serait plus un être nécessaire, mais un être contingent : ce qui est contraire à la supposition[1]. »

Cet argument qui ne ressemble guère à celui de Descartes et qui offre plutôt des analogies avec celui que Clarke développera plus tard, paraît encore trop subtil à Cudworth. Il craint que ces raffinements n'inquiètent d'honnêtes esprits au lieu de les rassurer, et sans confirmer le soupçon d'athéisme lancé contre Descartes, il semble le comprendre, et douter que le philosophe français ait rendu service à la croyance en Dieu. Il tient à la raffermir par deux autres preuves, l'une métaphysique et véritablement alexandrine, puisée dans les rapports de l'intelligence humaine avec une intelligence infinie ; l'autre morale, qu'il tire de l'existence des religions et de l'accord des croyances générales de l'humanité, et ici il se rapproche de lord Herbert de Cherbury. Tout n'est pas exact dans cette partie de son livre, et il y donne quelques marques d'une subtilité crédule qui le porte à interpréter avec trop de confiance les traditions des mystères, comme ailleurs il ad-

[1] *Syst. intell.*, ch. IV, p. 728.

met avec trop de facilité les récits des apparitions surnaturelles.

Mais cette faiblesse est commune à tous ceux que le néoplatonisme a touchés, et elle a quelquefois entraîné Cudworth à concevoir les dogmes chrétiens d'une manière inquiétante pour l'orthodoxie. Ces écarts n'empêchent pas qu'il ne règne dans tout son livre un platonisme éclectique qui, bien conduit, serait pour nous la vérité, et que cette œuvre inachevée, incomplète, contienne une philosophie. Le jugement de Leibniz : « Dans *le Système intellectuel* je trouve beaucoup de savoir, mais non pas assez de méditation » n'est pas entièrement faux, mais il est injuste. Pour son trop de savoir, Cudworth n'a pas assez de méditation, mais il n'en manque pas. Il cite énormément, mais c'est presque toujours pour expliquer quelque chose, pour rechercher le sens d'une doctrine et l'interpréter. On rencontre çà et là des pages heureusement écrites. Cependant ce n'est pas le talent d'exécution qui recommande le système. Le style est lourd, les détails innombrables. On dirait des matériaux d'un livre, faits et pensées, recueillis et distribués avec ordre dans un cadre bien tracé, mais le livre resterait à faire. Tel qu'il est, c'est un répertoire méthodique et complet de toutes les idées, de tous les systèmes qui ont été produits touchant la Divinité depuis la plus haute antiquité, avec la citation des textes importants et la discussion en règle de toutes les opinions. Ce livre à lui seul pourrait suffire à qui voudrait connaître tous les

antécédents du sujet jusqu'à Spinoza exclusivement.

Le traité *de l'éternelle et immutable moralité* n'a été publié que quarante ans passés après la mort de Cudworth [1]. Le titre seul en fait connaître le sujet, c'est celui du *de Finibus* de Cicéron. On l'a réuni au *Système intellectuel*, et il pouvait effectivement en faire partie. Ce devait être un fragment de la réfutation du fatalisme théologique, du *théisme immoral*, comme il l'appelle, lequel fait dépendre le bien et le mal du caprice du Tout-Puissant, et asservit le monde à une volonté sans raison. Cet ouvrage a des longueurs; le style est traînant, mais le fond est irréprochable. C'est avec une grande franchise de raisonnement que l'auteur démontre que le bien et le mal ne sont pas arbitraires, pas même en Dieu, car alors on ne pourrait mettre la justice et la bonté au rang de ses attributs. Les distinctions morales sont comme les vérités géométriques. Nous les concevons nécessairement, parce qu'elles sont nécessaires en elles-mêmes. Ce thème n'est pas neuf; c'est celui de lord Herbert, mais il a besoin d'être répété dans tous les temps. Une fausse théologie, qui veut que tout absolument soit surnaturel, se rencontrait avec les insolences de Hobbes pour rendre opportune la réponse victorieuse de Cudworth.

C'est une remarque de Whewell que, pour réfuter Hobbes, qui fondait encore plus nettement qu'Épi-

[1] *A Treatise concerning eternal and immutable Morality.* Lond., 1731.

cure la morale sur le plaisir, ses adversaires se sont divisés en deux classes. Les uns, en accordant que le bonheur était en effet le but des actions humaines, ont soutenu que la vertu était éminemment la condition du bonheur, et les autres qu'elle était par elle-même la règle absolue de nos actions, ou que la morale était une vérité nécessaire. Parmi les premiers, Whewell place Henri More. Cudworth est certainement du parti des seconds. C'est être du parti de Platon, des stoïciens et de Kant. Ce n'est pas la manière d'établir la morale qui convient le mieux au génie pratique de l'Angleterre. Aussi ne s'empressa-t-on pas de rendre les armes à Cudworth. Son *Système intellectuel* rencontrait d'ailleurs des critiques de divers genres.

Une grande érudition suggère souvent des interprétations, des conjectures singulières. Il voulait, comme il le dit, faire servir *la philologie à la philosophie de la religion*. Il essayait de retrouver la Trinité dans le platonisme, dans le culte de Mithra. Il s'attachait à bien éclaircir les systèmes de l'antiquité. On lui reprocha son exactitude et son impartialité; on lança la grande accusation d'arianisme, même de déisme. Trop sensible à la critique, il mourut découragé, renonçant à terminer ou à publier son ouvrage. D'un tout autre côté, il rencontra des censeurs dont le plus redoutable ne se montra heureusement qu'après sa mort. Ce fut Bayle à qui n'allaient guère la nature plastique et l'immutabilité des idées morales. Le Clerc ayant loué et cité Cudworth, Bayle répondit (1705). Enfin Boling-

broke en son temps prononça cette sentence : « Cudworth lisait trop pour penser assez, et il admirait trop pour penser librement. »

J'aurais peut-être dû noter plus haut que, dans toutes ses recherches, Cudworth, qui avait sans doute contribué à ruiner dans Cambridge la comparaison scolastique de l'âme humaine avec une table rase[1], soutient ou suppose constamment que la connaissance humaine est alimentée, excitée par les choses du dehors, mais qu'elle résulte d'un principe intelligent qui est en nous et dont la nature même est de connaître. Cette doctrine dérogeait à plus d'une idée reçue ; elle donnait à Locke un démenti douze ou quinze ans d'avance ; et si vous ajoutez qu'elle se trouvait annexée à des discussions purement métaphysiques présentées sous une forme qui convenait mieux aux anciennes habitudes qu'aux besoins nouveaux de l'esprit des lecteurs, il ne faut pas s'étonner que l'œuvre de Cudworth n'ait pas, comme on semble le lui reprocher[2], produit beaucoup d'effet sur la masse du public ; sans compter que celui de ses écrits qui répondait directement à Locke, composé trop tôt, publié trop tard, ne parut que trente ans après l'*Essai sur l'Entendement humain*. Exemple frappant des variations d'idées qui se succèdent d'une génération à l'autre ! Cudworth

[1] A ses pièces académiques de vers latins, j'en ai trouvé annexées d'autres signées de noms inconnus, la plupart sur des sujets indifférents ; mais il y en a une de Coldwell, *fellow* du collége de la-Reine, sur ce thème : *Regulæ morum sunt lumine naturali cognoscibiles et anima hominis non est abrasa tabula.*

[2] Hallam et Whewell.

était mort en 1688; seize ans après, Locke expirait, assisté jusqu'à sa dernière heure par la fille de Cudworth. Lady Masham semble avoir été plus dévouée à la mémoire de Locke qu'à celle de son père. Elle avait l'esprit cultivé, et elle a écrit sur le platonisme de Norris; elle avait marché avec son temps. Cudworth paraît s'être en mourant peu préoccupé de ses manuscrits. Lady Masham fit comme lui. Ils restèrent oubliés dans quelque coin de la bibliothèque d'Oates, résidence des Masham. Ce fut sir Francis Masham, fils de l'amie de Locke, qui donna l'*Immutable morality* au docteur Chandler, évêque de Durham; ou même, suivant Disraely, le mari de lady Masham, voulant pour une seconde femme faire des changements à sa demeure, bouleversa sa bibliothèque, trouva une masse de vieux manuscrits, et les vendit à un libraire qui les prit pour être de Locke, et en tira quelques notes qu'il inséra sous ce nom dans une édition de la Bible. Le reste fut confiné comme un fatras théologique dans un dépôt public. Chandler en a extrait le livre qu'il a publié. Toute la suite du *Système intellectuel* est peut-être encore là[1].

Nous ne reprocherons pas certainement à Cudworth la tournure spéculative de son esprit. Il ne s'est, nous l'avouons, occupé que de la métaphysique de la morale, dont ce n'est pas le côté persuasif et populaire. Mais en rendant pleine justice à la

[1] Disraely, *Amen*, t. II, p. 312. Whewell, *Mor. Phil.*, lect. IV, p. 88.

tendance de sa philosophie, nous ne devons pas oublier qu'il ne nous a, sur les principes de la morale, rien appris qu'on ne pût lire dans le *Protagoras*. Par la voix de leurs sages comme par le caractère de leur vertu, les anciens ont devancé et peut-être surpassé notre morale philosophique. Sans remonter aussi haut, n'oublions pas que l'universalité des notions essentielles du bien et du mal a été vue et soutenue par lord Herbert, et cela à l'appui de la croyance en un Dieu juste et bon. Ses critiques lui ont accordé que la loi morale était fondée sur la nature même, et il ne faut pas un grand effort de logique pour traduire une vérité naturelle de cet ordre en vérité nécessaire. Quoique la valeur et la puissance des vérités nécessaires n'ait pas été reconnue par les philosophes anglais aussi utilement, aussi démonstrativement qu'elle a pu l'être depuis Leibniz, il serait injuste de les accuser d'avoir méconnu le caractère absolu de la morale, et attendu Cudworth et la fin du dix-septième siècle pour acquiescer à la vérité que devaient ensuite mettre dans tout son jour Clarke, Butler, Price et les maîtres de l'école écossaise.

Elle est donc très-répandue dès l'époque que nous étudions, cette opinion ou cette croyance : il y a, particulièrement dans les choses morales, une vérité révélée, attestée ou confirmée par la raison même, par nos instincts intellectuels, par la lumière naturelle, vérité que la science ne peut que retrouver en la dégageant de ce qui l'altère ou l'obscurcit.

De cette idée nous faisons le point central de nos recherches, et nous y revenons sans cesse, pour de là suivre les systèmes conformes ou différents qui peuvent s'y rattacher, et qui se partageaient le champ de la philosopbie en empiétant sur celui de la théologie. On ne saurait, en effet, adopter ou seulement discuter cette idée fondamentale, sans tôt ou tard prendre parti sur les questions suivantes : Qu'en faut-il conclure par rapport aux sources de la connaissance humaine — à la nature de l'âme — à la théologie naturelle — aux rapports de la théologie naturelle avec la religion révélée? Nous ne touchons à la dernière question qu'autant que l'histoire nous y oblige ; nous sommes plus explicites sur les trois autres.

On a vu que la première était déjà celle des idées innées; car ni Locke ni même Descartes ne l'ont inventée. Les idées innées, nous l'avons vu encore, ont été souvent rejetées sous leur nom, qui a fait une grande partie de leur mauvaise fortune. Il est tellement impossible de ne pas admettre quelque chose d'inné, qu'il faut bien que ce soit ce mot d'idée qui a causé tout le mal. L'homme est donné, et lors même qu'on réduirait ses pensées à des modifications du cerveau, ces modifications étant soumises à des lois constantes, ces lois au moins seraient innées à son organisme cérébral, si ce n'est à sa nature intellectuelle ; et comme nos idées ou connaissances sont les applications, les preuves ou les résultats de ces lois, elles peuvent participer de leur innéité. La digestion elle-même est une fonction

innée à l'estomac, et pour rentrer dans le spiritualisme, sans prétendre que l'esprit ait, avant toute expérience, connaissance de la connexion de cause et d'effet, n'est-il pas évident qu'il est fait pour la concevoir, qu'il est constitué dans cette hypothèse, qu'il pense comme si elle était vraie? L'intelligence ainsi faite est donc innée *elle-même*, comme le veut Leibniz, puisqu'elle préexiste à la sensation, et les idées ou vérités qu'elle suppose nécessairement étant, en effet, des vérités, hormi pour le scepticisme, elles sont coordonnées avec l'intelligence, et lui sont innées en puissance, si ce n'est pas en acte.

Voilà ce qu'admet ou du moins entrevoit une bonne partie de ceux qui nient les idées innées, et ce que ceux qui les ont soutenues ont négligé de réduire à ces termes simples. Voilà également ce qu'est toujours plus près d'accepter quiconque croit à l'existence d'un principe de la pensée, d'une âme intelligente, d'un esprit.

CHAPITRE IV

MORE. — SHARROCK. — CUMBERLAND.

Le nom de Henri More se lie naturellement à celui de Cudworth; ils sont du même temps, du même âge, et ils ont les mêmes tendances philosophiques. Le premier resta toute sa vie *fellow* du collége dont le second fut *master*, et il est mort un an avant lui.

More a écrit sa vie[1]. C'est la vie d'un homme d'étude, d'un méditatif, même d'un contemplatif. On n'y aperçoit pas un écart, une distraction, un événement. Sa vocation s'annonça de bonne heure. Il raconte que né dans une famille où le dogme de la prédestination, dans toute sa rigidité, était en honneur (1614), il se révolta contre cette croyance dès l'âge de quatorze ans. A l'école d'Eton, il continuait de l'agiter dans son esprit, au milieu des jeux de ses camarades, et il conclut dès lors que l'éducation ni aucune influence extérieure ne disposait souverainement de nos idées, puisqu'elles pouvaient se briser en nous contre une idée innée

[1] *Op. omn.*, Lond., 1629. *Præfat. Gener.*

de la justice et de la Divinité. A Cambridge, au collége du Christ, il ne fut pas détourné de sa première inspiration; mais il se plongea d'abord dans l'étude d'Aristote et des scolastiques, puis de Cardan et de Scaliger; bientôt il s'en dégoûta et s'attacha à Platon; de Platon, il passa aux néo-platoniciens, et apprit d'eux à mêler le merveilleux au rationnel. Mercure Trismégiste et la *Theologia germanica* de Tauler[1] achevèrent de développer en lui une mysticité vague et inconsistante qui devait constamment porter le trouble dans sa philosophie.

Il ne connut rien de la vie que la retraite et l'étude. Il voulut rester *fellow* du collége du Christ, il refusa ou résigna toutes les fonctions ecclésiastiques qui s'offrirent à lui et, sans autre titre, passa dans le cercle universitaire une longue vie qui se termina en 1687.

Ses ouvrages sont trop nombreux pour qu'on essaye d'en faire la revue. Des poëmes allégoriques, œuvre de sa jeunesse et sa première publication, nous montrent en lui un imitateur de Spenser et un métaphysicien rêveur. L'année d'après (1648), il écrit à Descartes des lettres qui nous le font connaître comme un cartésien décidé, enthousiaste, indépendant toutefois. « Il n'y a que vous seul, lui dit-il, qui puissiez juger du plaisir que j'ai en lisant vos ouvrages... J'ai ressenti la même joie à comprendre et à adopter vos théorèmes où je trouve

[1] On désigne sous ce nom les écrits de Tauler, mystique du treizième siècle qui a écrit en allemand.

une beauté merveilleuse, que vous en avez eu vous-même à les inventer... Je ne crois pas que mon esprit puisse jamais rencontrer rien qui lui convienne mieux... Tout esprit qui ne pense pas comme vous ne peut ne pas s'écarter de la droite raison... Tout ce qu'il y a jamais eu de grands philosophes et d'intimes confidents des secrets de la nature n'étaient que des nains et des pygmées auprès de vous[1]. »

De telles déclarations permettent de regarder More comme le premier cartésien véritable qui ait paru en Angleterre. Aussi écrivit-il pour qu'on maintînt à Cambridge l'enseignement de la géométrie de Descartes, et il adressa à un anonyme une lettre qu'il regarde comme une apologie de sa doctrine et une introduction à sa philosophie[2]. Cependant, en lui écrivant à lui-même, il lui présente d'assez nombreuses et d'assez sérieuses objections. Il a même fini par le critiquer sévèrement dans ses livres. On a dit qu'il était resté fidèle seulement à l'hypothèse des tourbillons, à l'explication cartésienne de la nature des passions, enfin à la démonstration de l'existence de Dieu par l'idée de l'être parfait. Encore paraît-il quelquefois trouver cette dernière preuve trop abstraite pour toucher le cœur et agir sur tous les esprits. Toujours est-il que son platonisme et son cartésianisme sont, en effet, éclectiques, ou plutôt modifiés par des idées hétérogènes,

[1] *Letters to Des Cartes, etc. A Collection of Sever. philos. Writings* of Dr H. More, Lond., 1712. Cf. Dans Descartes, éd. Garnier, t. III, lett. 25-30.

[2] *Epistola ad V. C. quæ apologiam complectitur quæque introductionis loco esse potest.*

dont quelques-unes sont de plausibles rectifications, et d'autres de fantasques altérations. Dans ses principes généraux, même quand il parle religion, on dirait un pur rationaliste; dans le détail, non-seulement il se soumet sans raisonnement à l'autorité de la foi, mais, chose plus grave, il entremêle les vérités de la foi et de la raison de mystiques illusions et de rêveries cabalistiques. Sa crédulité en ce genre va jusqu'à se prêter à des contes d'apparition merveilleuse et à cautionner de son autorité des fables vulgaires. Et le même homme a composé un ouvrage exprès contre l'enthousiasme, c'est-à-dire le sentiment d'une prétendue inspiration divine[1]. Il en parle comme d'une maladie qu'il faut guérir, *Enthusiasmi curatio*, d'un ennemi qu'il veut vaincre, *Enthusiasmus triumphatus*. L'esprit de More est élevé, souple, pénétrant, droit même; il n'est pas sûr.

Laissons-le s'égarer avec Jamblique, s'initier aux mystères de l'Égypte, se bercer de la fable d'une doctrine secrète qui, rapportée en Grèce par Pythagore, aurait à la fois donné naissance au platonisme et conservé dans l'ombre les dogmes traditionnels du Verbe et de la Trinité. Cette doctrine, Épicure et Démocrite l'auraient torturée, défigurée, pour en faire sortir le matérialisme. Descartes l'aurait retrouvée et restaurée. Pythagore et Moïse, la vérité alexandrine et la vérité cabalistique, tout a été concilié par la physique de Descartes. Nous reconnaîtrons plus aisément avec More que Descartes a eu

[1] *Enthusiasmus triumphatus, sive de natura, causis et curatione enthusiasmi.* Lond., 1656.

raison de soumettre les phénomènes au calcul, de proscrire les formes substantielles de l'École pour les remplacer par des lois mécaniques. Nous irons jusqu'à lui passer ses tourbillons et sa théorie physiologique des passions. Surtout nous accorderons volontiers que par l'hypothèse des idées innées, il a définitivement affranchi l'âme de toute confusion avec les organes et trouvé, dans la notion d'un être souverainement parfait, la meilleure preuve de son existence.

Mais sachons en même temps qu'en acceptant cette première preuve, More croit acquérir le droit de trouver à redire à la seconde et à la troisième; il ne peut avec Descartes proscrire les causes finales et pousser à outrance le principe du mécanisme universel. Il refuse de réduire le corps à l'étendue, de supprimer l'espace, de croire au plein absolu, à l'automatisme des animaux, et il finit par accuser Descartes, dans un de ses écrits, d'avoir, en faisant l'univers tout matériel et en donnant une pure idée abstraite pour seule preuve de la Divinité, exilé Dieu, le Dieu réel et vivant, du monde et de l'âme, et sous de belles apparences encouragé le matérialisme et l'athéisme.

Ces critiques incohérentes et ces contradictions n'empêchent pas qu'il n'y ait dans More une philosophie générale digne d'intérêt, qu'on peut chercher principalement dans son *Enchiridium metaphysicum*[1]; car il ne se contente pas de rejeter l'hypo-

[1] Cet ouvrage publié en 1671 et trois autres, *Enchiridium ethi-*

thèse de la *Tabula rasa*, de soutenir le principe des idées innées, d'accepter sur l'existence de Dieu la preuve de Descartes où il reconnaît celle de S. Anselme, il tente d'établir pour son compte une métaphysique qui s'accorde avec ces données préalables.

La réalité des choses invisibles est à ses yeux l'objet de la métaphysique. Elle se prouve d'abord par l'existence de l'espace, sans lequel le mouvement et la figure seraient impossibles, et qui ne tombe pas sous nos sens, mais qui n'est pas le vide; car le vide est le néant, et l'espace a des attributs qui supposent sa réalité. Il est un, éternel, infini; ainsi il comprend tout, les esprits comme les corps. Étant simple et indivisible, il est de la nature des êtres spirituels. Et cette même simplicité, cette unité, cette immensité, cette éternité sont des attributs divins. Ainsi l'espace a quelque chose de divin. On reconnaît ici une idée que développeront Newton et Clarke.

En second lieu, l'espace est nécessaire : la matière ne l'est pas, elle est contingente. L'étendue n'est donc pas l'espace, et la matière est autre chose qu'une pure étendue. Elle est inerte, mais mobile. Il faut donc une cause au mouvement, et cette cause ne peut être autre chose qu'un principe immatériel. Enfin tous les phénomènes du monde physique, étant contingents, supposent nécessairement un

cum, Lond., 1669. *Antidote against Atheism*, et la préface générale de la collection des *Philosophical Writings* paraissent suffire pour faire connaître la philosophie de More. Voyez pourtant aussi les *Dialogi Divini*.

être nécessaire, et celui-ci, n'étant ni contingent ni physique, est ce que n'est point le monde; il est immatériel.

Il y a certainement du vrai, mais aussi du spécieux dans cette déduction où More a visiblement Hobbes en vue, tout en redressant Descartes; mais il va plus loin, et après avoir pris ce soin d'établir l'existence des choses immatérielles, il finit par compromettre son spiritualisme. Descartes, selon lui, n'a pas eu plus raison de faire de la pensée l'essence de l'âme que de l'étendue l'essence du corps. Il s'est obligé par là à soutenir que l'âme n'était nulle part. Mais la pensée n'est qu'un attribut, l'âme est une substance; il faut bien qu'elle occupe une place. Si l'âme est dans le corps, elle est quelque part. Dieu lui-même est dans l'espace. More est ainsi conduit à donner à l'âme une certaine étendue qu'il ne parvient pas à définir, une étendue spéciale, pour ainsi dire spirituelle; et par voie de conséquence, il est amené à reconnaître une étendue du même genre à Dieu même. C'est par elle qu'il est présent à tout l'espace immense comme lui, tandis que dans l'âme l'étendue est bornée et locale. C'est par le cerveau et non par aucun autre organe que l'âme pense; elle n'est donc pas répandue dans toutes les parties du corps. Même comme étendue, elle a des limites. Dieu n'en a pas; mais il est étendu, puisqu'il est partout. L'étendue est essentielle aux esprits comme aux corps. Comme More a une idée très-nette de l'immatérialité de l'âme et de celle de certains principes des choses, il faut apparemment qu'il en-

tende par étendue une certaine faculté de s'étendre invisiblement et indéfiniment; car, sans cela, il tomberait dans le spinozisme, dont la Cabale d'ailleurs n'est pas fort éloignée. Au reste, cet usage ou cet abus de l'idée d'étendue peut se retrouver dans Malebranche avec qui More a plus d'une analogie.

Expliquons en passant d'où vient l'embarras où il s'est mis gratuitement. Descartes peut avoir eu tort, comme je le crois, de faire de l'étendue l'essence du corps, sans que l'étendue cesse d'en être un mode, un attribut spécial et nécessaire. De même, quoique la pensée ne soit pas toute l'essence de l'âme et que l'âme soit un être substantiel, elle n'est pas au sens propre étendue pour cela; on prouve assez bien que l'étendue est contraire à sa nature. Mais de ce qu'elle serait un être inétendu, pourquoi conclure qu'elle ne serait nulle part? L'esprit n'a aucune des dimensions de l'espace; eh bien, le point mathématique est dans ce cas-là, et personne n'a jamais dit que la position d'un point ne peut être déterminée. Toute la difficulté est donc de concevoir l'esprit comme quelque chose qui n'a aucune des dimensions de l'étendue. Mais cette difficulté n'existe pas pour More qui vient de prendre tant de peine pour démontrer l'existence des choses immatérielles.

Il en trouve une dernière preuve dans les idées universelles et nécessaires. Car elles ne sauraient provenir de la sensation et ne peuvent conséquemment avoir qu'un principe immatériel, c'est-à-dire émaner d'une souce divine. Nous arrivons à la théo-

dicée de More. Ici il se montre d'abord redevenu cartésien. Il prouve Dieu par l'idée de la perfection et comme il voit plus de perfection dans les attributs moraux que dans les attributs métaphysiques, il arrive du premier coup à la notion d'un Dieu personnel, d'un Dieu providence, du Dieu de la religion. Aussi rencontre-t-il un grand adversaire, Spinoza, dont il est un des premiers Anglais qui se soient occupés. Au-dessous de Dieu est le monde des esprits. Aux trois sortes d'esprits admis assez communément, les anges, l'esprit de l'homme et l'âme des bêtes, More ajoute ou superpose un esprit du monde qui contient en soi les formes séminales de tous les corps. C'est une manière alexandrine de désigner la nature plastique de Cudworth.

C'est aussi aux alexandrins tant païens que chrétiens, que More emprunte ses idées sur l'origine de l'âme; il croirait à sa préexistence, si la foi le lui permettait, et il se donne carrière en représentant les phases qu'elle devrait franchir à travers les mondes divers. Ces suppositions que l'imagination prête à la philosophie peuvent être négligées, et l'*Enchiridium metaphysicum* de More peut être quitté pour son *Enchiridium ethicum*. On sera sûr en l'ouvrant de lire un ouvrage parfaitement raisonnable, où sans exagération d'aucune sorte, sans dépouiller le bonheur du droit de déterminer les actions humaines, l'auteur fonde sur des raisons toutes philosophiques une morale pure et solide qui sans dépendre d'un principe exclusif, est exactement le contre-pied de la morale de Hobbes, si du moins c'est une morale

que d'enseigner comme Hobbes qu'il n'y en a pas.

Celle de More repose sur le bon et sur l'utile. Elle a donc un caractère mixte qui est un signe du temps. Presque à la même époque, Jérémie Taylor avait, comme nous le verrons, publié un guide de conscience, son *Ductor dubitantium*, où suivant la tradition de l'Église, il donne pour principe à l'obligation morale la volonté divine ; mais il est du dix-septième siècle, et il croit que cette volonté est signifiée à l'homme par la loi naturelle comme par la révélation. Cudworth est plus rigoureusement philosophe ; il est de l'école de l'Académie et du Portique ; et pense que la loi morale puise son autorité dans sa vérité, dans son immutable vérité. More, pour mieux réfuter Hobbes, fait une part à l'utilité à laquelle Hobbes avait tout sacrifié. Cette tendance sera suivie ; c'est celle de l'esprit moderne, et surtout dans le pays où la philosophie utilitaire a pris un si grand développement. On pourrait trouver là encore une trace de l'influence de Bacon. En faisant des services qu'elle rend aux hommes le principal titre de la science à notre curiosité, il a dû porter les esprits à juger de la vérité morale *par ses fruits* comme de la vérité spéculative, et à peser le devoir dans la balance de l'intérêt.

Plus encore que les autres adversaires de Hobbes, Robert Sharrock, qui cependant appartenait à l'université d'Oxford, jugea nécessaire de donner à la morale, pour la mieux défendre, le mérite d'être un bon calcul. Dans son Traité des devoirs selon le

droit naturel[1], il pose en principe, mais cependant à titre d'hypothèse, que le bonheur étant le but de l'existence, la droite raison prescrit la vertu comme une source assurée de tranquillité, de sérénité, de joie, en un mot de tout ce que les anciens philosophes entendaient sous le nom de *plaisir*. En adoptant ainsi, au moins dans les termes, la maxime d'Épicure, sans doute il la qualifie d'hypothèse, parce que, s'adressant exclusivement à la raison, il veut faire entendre qu'il écarte par pure supposition les motifs et les règles décisives de la religion. Cependant rien n'indique qu'il ne tînt pas pour également vraie la doctrine de la volupté ; car il s'efforce de lui concilier nombre d'autorités profanes et chrétiennes. Nous ne serons pas aussi sévère pour cette doctrine que le stoïcien qui l'appelait une philosophie de courtisane; mais nous croyons qu'elle repose sur un abus de mots et sur un paradoxe de style, dont Sharrock a cru très-ingénieux de se servir pour regagner les faibles et embarrasser les habiles. L'arithmétique est très-utile, et il peut être souvent très-agréable de bien compter; mais ce n'est pas pour cette raison qu'il faut croire à l'arithmétique et soumettre sa raison aux règles du calcul. Ce serait cependant faire preuve d'un étroit rigorisme que d'exclure le bonheur du nombre des motifs qui doivent déterminer la conduite des hommes, et surtout quand il s'agit des lois du bien et du mal

[1] *Hypothesis de Officiis secundum humanæ rationis dictum seu naturæ jus*. 1660. Sharrock était prébendaire de Winchester et *fellow* de New-College, Oxford. Il mourut en 1684.

dans leur rapport avec l'ordre de la société, il est permis et même tout à fait convenable de donner une place aux avantages évidents de la justice et de tous les principes de la moralité pour le bien-être et le salut des hommes.

Cette idée n'est pas étrangère à Cumberland qui, vers le même temps, a publié sur les lois de la nature le premier traité philosophique qui, en Angleterre, ait été dicté purement par l'esprit moderne[1]. Son but est aussi de réfuter Hobbes. Mais sans voir comme lui dans la loi morale une précaution de prudence prise par les hommes contre la méchanceté de leurs semblables, il ne peut se résoudre à la fonder sur une idée innée. C'est, dit-il, une théorie platonique ; mais il n'a pas été assez heureux pour arriver, par une voie aussi expéditive, à la connaissance de la vérité qu'il cherchait.

Richard Cumberland, né en 1632, était de l'université d'Oxford. C'est le collége de la Magdeleine dont il était *fellow*, qui l'avait donné à l'Église. Il était savant et pieux. Après avoir rempli les fonctions pastorales, il fut, en 1691, nommé à l'évêché de Peterborough. Il mourut en 1718, âgé de quatre-vingt-six ans.

Ses divers écrits appartiennent plutôt à l'histoire et à l'érudition qu'à la philosophie. Celui cependant qu'il appelle philosophique et qui l'est en effet, est un traité de droit naturel qui n'a de l'érudit que d'être écrit en latin ; car tout y est fondé sur le rai-

[1] *De Legibus naturæ disquisitio philosophica*, Lond., 1672.

sonnement, et non sur des citations d'auteurs. Cumberland a un parti pris, et il nous l'annonce tout d'abord, c'est de ne puiser ses principes ni dans les opinions et les autorités antérieures; ni dans certaines idées que la raison concevrait pour ainsi dire *a priori*, ni enfin dans la révélation. Son principe à lui qu'il pose objectivement en quelque sorte, c'est le bien commun de tous les êtres raisonnables. Ce principe est, si l'on peut se servir de cette expression, rendu exécutoire par un sentiment naturel de bienveillance qui pousse tous les hommes à désirer, à réaliser ce même bien commun; et l'accord de ce principe confirmé par l'ordre des choses avec ce sentiment trouvé dans la conscience humaine, atteste assez une loi de nature à laquelle nous devons obéir.

On pourra dès à présent remarquer que sans qu'aucune de ces propositions soit fausse, aucune n'est démonstrative, et elles supposent d'autres principes qui auraient besoin d'être posés comme évidents, ou s'ils ne le sont pas, prouvés. D'abord Cumberland est trompé, ainsi que tant d'autres, par le double sens qu'offre en latin, comme en anglais d'ailleurs et en français, le mot de *bien*. Le bien est le nom tour à tour du bon en soi et du bonheur, de ce que la raison approuve et de ce que la nature désire. L'un et l'autre se confondent souvent ou du moins coïncident; mais il reste à prouver qu'ils soient inséparables. La première acception du bien comme désirable domine certainement dans l'expression de bien commun; et le principe pourrait être réduit à ceci, que nous devons désirer et

faire tout ce qui contribue au bonheur de tous. La proposition ne manquerait assurément pas de vérité; mais il resterait à dire pourquoi *nous devons* faire ce qu'on vient de dire. L'obligation est assumée dans le principe; elle n'est ni évidente, ni démontrée.

Cumberland serait tombé d'accord de ces observations. Il n'aurait pas fait difficulté de convenir qu'il a commencé par poser des théorèmes et qu'il en doit la démonstration. Et en effet, il travaille dans tout son livre à la donner, en suivant une marche à quelques égards mathématique. Car il s'attache à démontrer que l'ordre des choses est conçu pour la conservation, le bien-être, la perfection des êtres raisonnables, et que s'il en est ainsi, ce ne peut être que la volonté de Dieu qu'il en soit ainsi. La loi de nature était donc une loi divine, et en quelque sorte une loi pour Dieu même. Il ne se l'était imposée que parce qu'il la trouvait bonne, et cela suffirait pour assurer à cette loi une sanction religieuse. Mais Cumberland insiste peu sur cette idée, qui n'est pour ainsi dire pas de son sujet, et il s'attache bien davantage à prouver comment le bien commun est donné comme principe par la nature des choses. Les limites, les exceptions, les maux, les accidents de toutes sortes se présentent aussitôt comme de fortes objections; mais la réponse, c'est que, tout compte fait, tout compensé, l'ordre établi est bien plutôt conçu pour le bien que pour son contraire. C'est un calcul à faire, et le calcul, procédé auquel l'auteur est obligé de recourir dans tout son livre, achève de lui donner comme méthode une apparence mathé-

matique, comme morale, un caractère d'intérêt et d'utilité.

Il en est de même des moyens employés pour montrer que la bienveillance qui nous intéresse au bien de tous est raisonnnable. C'est encore par une sorte de calcul qu'on peut faire voir qu'à tout prendre, notre bonheur est lié à notre amour du bien de tous, et que les efforts et les sacrifices qu'il nous coûte sont, en fin de compte, bien au-dessous du prix que nous en pouvons retirer.

On devine par quelle filière de circonstances il faut passer pour rendre déductivement persuasive la thèse que l'auteur s'est donnée. La déduction est ingénieuse, minutieuse, parfois artificielle, toujours lâche et verbeuse. L'auteur passe souvent à côté de grandes difficultés sans les résoudre. Souvent aussi il prend la peine de démontrer des vérités d'expérience vulgaire, qui n'auraient besoin que d'être énoncées. La lecture de l'ouvrage est fatigante, et il semble toujours en le lisant que l'on n'apprend rien ; on donne volontiers son assentiment au fond des idées, mais on ne se sent pas logiquement convaincu. L'arbitraire et l'indétermination des principes généraux s'étend comme un nuage sur toute la déduction qui leur sert de démonstration.

Et cependant l'ouvrage a un vrai mérite d'unité et de nouveauté. C'est une pensée d'une certaine hardiesse que celle de retrouver dans l'universalité des choses les lois morales de la nature, les fondements de tout ce qui est justice, droit, obligation, pour la vie publique et pour la vie privée. Si l'au-

teur n'écrivait pas en latin, s'il avait plus de talent, seulement plus de précision, de nerf et de brièveté, on croirait lire un bon ouvrage moderne, composé dans les idées qui ont eu cours en Angleterre après lui et longtemps après lui. Aussi Hallam, qui a consacré à Cumberlund un long et bienveillant examen, le loue-t-il d'avoir, malgré ses défauts, donné le premier exemple de traiter le droit naturel et la morale d'une manière qui n'est celle ni de l'antiquité ni du moyen âge, et ouvert en quelque sorte une école illustrée par de plus habiles que lui[1]. Le principe de la bienveillance et le calcul appliqué aux choses morales se retrouvent chez Hutcheson. Le bien général, l'utilité commune, le concours des intérêts individuels sainement entendus avec l'intérêt de l'humanité prise en massse a trouvé place dans Butler et plus encore dans Paley. L'école exclusivement utilitaire est allée encore bien plus loin dans le même sens. Il semble que cette manière intermédiaire de philosopher, aussi éloignée de Platon que d'Épicure, a quelque chose de pratique et d'honnêtement profitable qui convient à l'esprit britannique, qui caractérise en effet sa politique, et qui peut asseoir sur les principes moyens d'où Bacon fait dépendre les affaires et les fortunes humaines, *cette philosophie de fruit et de progrès* que Macaulay a si bien définie[2].

[1] *Litt.*, t. IV, ch. IV.
[2] « Axiomata media. » *Nov. Org.* L. I, A. 104. — Macaulay. *Essai sur Bacon.*

CHAPITRE V

BARROW. — TAYLOR. — TILLOTSON.

Comme presque tous les écrivains qui se sont mêlés de philosophie, ceux que nous venons de passer en revue appartiennent à l'Église. Ces universités que l'on regardait, que l'on regarde encore quelquefois comme les citadelles de l'esprit du moyen âge, avaient laissé pénétrer dans leur enceinte les lumières des temps nouveaux. L'ennemi était entré par la brèche ou quelquefois la garnison s'était insurgée. Nous en verrions des preuves frappantes, si nous nous occupions dès à présent du mouvement des sciences positives. Mais la théologie elle-même n'avait pas échappé à l'influence des débats de tant de sectes toutes issues de la Réformation du seizième siècle. La raideur de l'orthodoxie s'était assouplie. Les excès de doctrine avaient engendré la modération d'esprit ; les luttes mêmes avaient amené la tolérance. Nous avons vu que Burnet qui, sévère jusqu'à la malveillance pour les partis, portait dans ses croyances une flexibilité éclairée, attribuait aux doctrines de conciliation écloses à Cambridge, à ce

qu'on appelait alors un platonisme chrétien, la formation d'un épiscopat digne de seconder les vues tolérantes d'un Guillaume III. On sait en effet que bien qu'élevé dans la doctrine de Gomar comme toute la maison d'Orange, ce prince calviniste fut un roi tolérant. Il disait à Burnet qu'il était pour *les décrets absolus*, ce qui veut dire pour l'absolue prédestination ; autrement, ajoutait-il, on ne saurait comment justifier le dogme de la providence. Mais il ne pouvait pas plus souffrir le fanatisme puritain que la bigotterie épiscopale ; il se vantait de tromper les exaltés de toute secte en leur refusant toute persécution, et il aimait à s'entourer de prélats qui, modérés dans la foi comme dans la conduite, jugeaient de la religion des gens par leur piété, et de leur piété par leurs vertus. Aux grands esprits la puissance apprend la justice.

Les heureux effets de cette politique religieuse se lièrent aux exemples et aux efforts des chefs les plus éclairés du clergé de l'État. L'esprit qui les guidait, l'enseignement qu'ils répandaient du haut de la chaire touche de trop près à la philosophie pour ne pas nous occuper un instant, et nous irons chercher sur le banc des évêques ces nouveaux philosophes de l'Église.

La restauration fut une réaction contre l'esprit révolutionnaire et le fanatisme religieux. Mais comme toutes les réactions, elle fut aveugle, injuste ; elle confondit la république avec l'anarchie, la liberté avec la licence, l'ordre avec le despotisme, la foi avec la superstition. Elle ouvrit la guerre de l'inté-

rêt contre l'enthousiasme. En matière d'opinion et de croyance, elle ne pouvait donc qu'être favorable au scepticisme, et çà et là se montra le doute, père de l'incrédulité. Cette disposition des esprits n'était pas cependant tellement puissante, tellement générale, qu'elle supprimât la discussion. Elle la favorisa au contraire, et sur les points nombreux qui n'excitaient pas la sollicitude politique des gouvernements, la controverse prit ses libertés.

Du choc des opinions, certains principes ressortirent pour les bons esprits. D'abord la nécessité d'établir fortement la religion naturelle, base de toute religion ; puis, de fonder sur cette base la religion révélée comme un complément essentiel, en montrant l'accord de la foi avec la raison. Sur les dogmes de la foi, il subsista une certaine dissidence ; mais les chefs les plus considérables du clergé se prononcèrent pour ceux qui coûtaient le moins à la nature humaine. En général, ils furent arminiens.

Quoi qu'on puisse trouver dans Hooker, avec un grand attachement à l'Église établie, les principes d'équité et de modération sur lesquels se fonde la tolérance religieuse, c'est plutôt à Chillingworth qu'il faut rapporter l'honneur d'avoir le premier su rendre vraiment chrétienne cette cause si juste, et la soutenir avec autorité. On a vu les mêmes sentiments se montrer dans l'université de Cambridge. La manière dont Whichcot enseignait la religion devait conduire aux mêmes idées de respect pour la liberté de conscience, et par ses écrits comme par

sa conduite, Wilkins était fait pour encourager tous les bons esprits à cette heureuse réforme dans la Réforme même. Ces idées étaient tellement dans les besoins du temps qu'elles devaient peu à peu gagner l'épiscopat et s'allier même aux idées peu libérales qui secondèrent la restauration.

Isaac Barrow était entré, à quinze ans, au collége de la Trinité de l'université de Cambridge, en 1645. Neveu d'un évêque du même nom que lui, il était royaliste ; mais l'étude l'absorbait tout entier. Au bout de quatre ans, il devint *fellow* de son collége. Cependant il était peu satisfait de la physique des écoles ; il lisait avidement Galilée, Bacon, Descartes, et signala d'assez bonne heure son goût pour les mathématiques, en publiant un *Euclide* en 1655. Après un grand voyage en France et en Italie qu'il poussa jusqu'à Smyrne et Constantinople, il revint par Venise, l'Allemagne et la Hollande, et fut à son retour nommé professeur de grec à Cambridge, puis de géométrie au collége de Gresham (1662). L'année suivante, il eut la chaire de mathématiques qui porte à l'université le nom de Lucasienne. On dit que l'enseignement des mathématiques, à Cambridge, date de celui de Barrow. Il donna une édition d'Apollonius avec cette épigraphe en grec : *Dieu geometrise* et il ajoute : *Dominus* (*sic*), *quantus es geometra !* Mais, dit-il plus loin, Dieu voit d'un seul et même regard tout ce que saisissent les efforts successifs des hommes, et quant à lui-même, s'il aspire à Dieu, c'est surtout pour voir ainsi, non-seulement toutes les mathématiques, mais

bien d'autres choses encore et de bien plus grandes.

On sait que Barrow fut le maître de Newton ; il lui céda sa chaire en 1669.

A partir de ce moment, il s'adonna tout entier à la théologie ou plutôt à la prédication. On a observé qu'à l'époque de la restauration, il était avec Jérémie Taylor à la tête du clergé, et que malgré leur attachement connu à la monarchie, ils ne furent que tardivement distingués par la cour. Charles II est soupçonné d'avoir craint de confier au mérite les intérêts de l'Église. Ce qui est certain, c'est que Barrow n'obtint que cinq ans avant sa mort, c'est-à-dire en 1672, le titre de *master* du collége de la Trinité. On dit qu'il s'en aperçut et qu'il se vengea par une épigramme[1].

Worthington qui l'avait connu et qui l'admirait, dit dans une lettre, dont le manuscrit est au *British museum*, qu'helléniste et géomètre, il était fait pour la philosophie naturelle ; c'est, à bien y regarder, le sens de ces mots *he is a free philosopher*. Whewell, de nos jours son successeur à la maîtrise du collége de la Trinité, a écrit qu'il régnait alors à Cambridge une forte impulsion vers la philosophie naturelle et que Descartes y avait produit beaucoup d'impression, quoiqu'en dépit de ce qu'en a dit Whiston, la physique de Descartes n'y eût jamais prévalu[2].

[1] Te magis optavit rediturum, Carole, nemo ;
Et sensit nemo te rediisse minus.

Buckle, *Hist. of civiliz.*, t. I, ch. VII, p. 359. Voy. la vie de Barrow par Hill, dans l'édition de 1859, et par Hughes, dans celle de 1830.

[2] Introduction aux œuvres latines de Barrow dans le tome IX des *Theological Works of I. Barrow*, ed. by A. Napier. Cambridge, 1859.

Cependant Whiston, suppléant et successeur de Newton dans sa chaire, devait en savoir quelque chose. Mais il est vrai que chargé de l'oraison académique de 1657, Barrow y soutint de nouveau que l'hypothèse de Descartes ne satisfaisait pas aux principaux phénomènes de la nature. Il préfère, ajoute-t-il, la philosophie à la philologie, parce qu'il aime mieux les choses que les mots. Il place très-haut les mathématiques, sans lesquelles on ne pourrait bien comprendre ni les anciens depuis Pythagore jusqu'à Aristote, ni les modernes de Galilée à Descartes. Pour ce dernier, il lui assigne une noble place parmi tous ceux qui ont contribué au réveil de la philosophie naturelle.

« Si *Verulamius* a parlé en maître de cette philosophie encore à naître, si Gassendi a renouvelé la doctrine d'Épicure, Magnen celle de Démocrite [1], Digby celle des péripatéticiens, d'autres celles de Philolaus, Gilbert la science magnétique, Fludd celle de la chaleur et les théories chimiques, sans parler de Telesio et de Campanella, Descartes, homme excellent sans contredit et plein de génie [2], sérieusement philosophe, a, ce semble, consacré à l'étude de cette philosophie des ressources telles que n'en eut jamais aucun autre, je veux dire une rare habileté en mathématiques, un esprit que la nature et l'habitude avaient rendu le plus patient des méditatifs, un jugement libre de tous préjugés et des lacs des erreurs populaires; riche en outre d'expériences nombreuses, certaines, bien choisies, maître de grands loisirs, délivré par sa propre volonté de la lecture des livres inutiles et des distractions du siècle, sans compter une incomparable pénétration et des facul-

[1] Magnen, médecin français, qui vivait dans les premières années du dix-septième siècle, auteur de *Democritus reviviscens sive de Atomis*, Paris, 1646.

[2] *Ingeniosissimus*.

tés éminentes, tant pour penser clairement et distinctement, que pour exprimer pleinement et lumineusement sa pensée [1]. »

Et puis après ce magnifique éloge, il n'approuve qu'avec restriction les lois que Descartes a données de la force et du mouvement. Dans ses poésies latines qui roulent aussi sur des questions scientifiques, le nom de Descartes revient encore, et sur son hypothèse cosmologique, Barrow a fait une ode. Si donc Descartes manquait de disciples à Cambridge, on voit qu'il ne manquait pas d'admirateurs. Stewart et Whewell trouvent beaucoup de bonne métaphysique dans les ouvrages mathématiques de Barrow [2]. La philosophie que nous glanons dans ses sermons n'est pas plus mauvaise. Il était de ces ecclésiastiques modérés qui pensaient comme Arminius sans en faire grand bruit, qui dans les sentences de damnation du Symbole d'Athanase ne voulaient voir de menaces que contre l'incrédulité volontaire et générale [3].

Sans analyser tous ses sermons, ce qui serait infini, nous croyons en donner l'esprit en disant : La religion est aimable ; car ses vues sont celles de la sagesse, et la sagesse est douce. Le premier don de la sagesse est de nous faire connaître la vraie religion qui ne consiste pas dans de prétentieuses professions de foi, dans une attache obstinée à quel-

[1] *Works*, t. IX, Orat. p. 86 et suiv.
[2] *Hist. des Sc. métaph.*, t. I, part. I, ch. II. — *Lect. on the hist. of mor. philos.* Cf. *The math. Works of Barrow*, ed. by Whewell, Camb., 1860.
[3] Id., ib. Orat. *de tribus symbolis*.

que secte, à quelque subtile orthodoxie, dans une soumission toute politique de l'esprit, mais dans une pratique réelle du bien, dans un sincère amour de Dieu. Car l'œuvre propre de l'homme, le grand objet de la vie est de suivre la raison, dont la lumière brille en nous comme un rayon du ciel. Elle seule peut nous guider dans l'étude de la nature et de nous-mêmes, seule voie pour arriver à l'amour de Dieu, puisque ses œuvres nous donnent le spectacle de sa sagesse.

La raison nous est nécessaire pour savoir à qui nous devons obéir. Il nous faut avoir les yeux ouverts pour reconnaître les guides que nous devons suivre. Sans doute, et la raison nous l'apprend, une idée adéquate de Dieu est au-dessus de notre portée ; mais nous n'en devons pas moins consacrer toutes nos facultés à le connaître. Dieu est l'objet propre et naturel de notre âme[1]; de notre âme comme intelligence et comme amour, car il est éminemment intelligible [2] et infiniment aimable. Aristote dit que chaque chose est dans l'ordre de la vérité ce qu'elle est dans l'ordre de l'être (*Met.* II, 1). Rien n'est donc aussi vrai que Dieu, et l'intelligence est faite pour la vérité. Les siècles ont été stériles en découvertes ; ils ont à peine produit un théorème incontestable de philosophie naturelle, une maxime infaillible de morale et de politique, tant ce sont choses compliquées et délicates. Dieu de sa nature est simple, un, immutable. Aussi tout

[1] « God is the most proper and connatural object of our mind. »
[2] « He is most intelligible. » T. IV, *Serm.* 64, p. 477.

le monde a-t-il de Dieu quelque notion. Il a fallu une cause plus que naturelle [1] pour nous éloigner de Dieu ; mais nous ne sommes pas tellement ruinés, tellement corrompus, qu'il ne nous reste aucune aptitude naturelle, aucune tendance à le connaître.

Il n'est est pas moins vrai que son essence et ses attributs sont incompréhensibles. Ainsi il faut renoncer à expliquer la Trinité par des raisonnements empruntés à la lumière naturelle, par des similitudes tirées de l'expérience. Toutes nos idées sont *originairement innées dans notre esprit*, ou nous sont venues par l'observation. Les unes comme les autres sont inapplicables ici. Il y a tant de choses dans la nature même dont nous nierions la possibilité, si elles ne nous étaient rendues manifestes par l'expérience. Ce qui nous est révélé de Dieu est encore plus incontestablement vrai. Il faut donc, au lieu de nous livrer à de vaines recherches, embrasser le mystère dans une pieuse crédulité et adorer *le gracieux accord*, et pour ainsi parler, la confédération (*confederacy*) des *trois glorieux*, le Père, le Fils de Dieu, le Saint-Esprit. L'incrédulité ne naît souvent que faute d'examen. La foi exige une étude assidue comme la science. Ne contient-elle pas une haute philosophie à laquelle les anciens sages tentaient vainement d'atteindre? La connaissance que nous obtenons par la foi est si claire que le paysan, l'ouvrier, le stupide même en savent plus par elle que

[1] *Preternaturally*.

les plus raffinés des beaux esprits. Un enfant élevé dans la religion nous dira que c'est Dieu qui l'a fait ; il en sait plus qu'Aristote et Démocrite. Loin d'être déraisonnable, la religion ne commande que de se conduire suivant la raison. D'autres religions se sont réclamées de leur antiquité, appuyées sur la politique. Le christianisme ne s'est confié que dans le mérite de sa cause. La doctrine prouve son excellence en améliorant l'humanité. Aussi Dieu ne nous permet-il pas seulement d'user de notre raison, il nous le commande. Exiger la foi sans la raison, c'est demander une impossibilité. Nul ne peut croire, s'il ne sait quoi ni pourquoi [1].

Ce résumé d'une doctrine disséminée dans neuf volumes suffit pour faire connaître le tour d'esprit de Barrow, mais non son talent. Trois sermons qui se suivent et où l'existence de Dieu est prouvée par la constitution du monde, par celle de la nature humaine, par le consentement universel, forment un véritable traité de religion naturelle où l'on peut ne rien trouver de bien neuf, mais où tout est présenté sous une forme excellente [2]. Peut-être une sorte de contradiction aura-t-elle été remarquée. Barrow dit une fois que rien n'est plus intelligible que Dieu, et ailleurs il insiste sur le mystère incompréhensible de la nature divine. Sa pensée est, je crois, que le Dieu de la pure raison est pleinement intelligible dans la mesure où il doit l'être

[1] *Works*, t. I, *Serm.* 3; II, 16, 24, 25, 27; III, 3, 48; IV, 50, 64; V, 1, 2, 6.
[2] Id., t. V, Serm. 6, 7 et 8.

pour être connu et affirmé, mais que ce que la révélation ajoute à la raison touchant la Divinité doit être accepté sans être compris, précisément parce que ce n'est pas la raison, mais la révélation qui nous l'enseigne. Barrow soutient qu'il est raisonnable de croire, qu'il y a d'excellentes raisons pour cela ; mais il n'est évidemment point partisan de l'application du raisonnement au dogme, et trouve plus sage d'adorer que de discuter. Dans l'état des croyances, c'étaient les esprits larges et tolérants qui aimaient mieux faire du christianisme un mystère qu'une théologie. Il est visible que bien que correct dans ses expressions dogmatiques, Barrow ne s'attache point à reproduire les termes exacts des symboles. Il n'avance rien de la Trinité qui ne soit orthodoxe, mais il ne répète pas tout ce qui est orthodoxe. Il dit que le Christ est le fils de Dieu; mais je doute qu'il dise nulle part que Jésus-Christ est Dieu. Il serait téméraire de le soupçonner de n'être pas trinitairien ; mais évidemment il admettait une certaine latitude dans l'interprétation du dogme, et ne voulait point, par l'inflexibilité de ses expressions, exclure du giron de l'Église ceux qui ne prenaient pas à la lettre les formules sacramentelles d'Athanase.

C'est d'ailleurs un de ses plus beaux écrits que sa défense de la Trinité [1]. En tout, le talent du prédicateur me paraît d'un ordre très-élevé. Un excellent critique a remarqué que Pascal devait sa supériorité

[1] *A defence of the blessed Trinity*, t. IV, p. 492.

comme écrivain à l'union de ce qu'il appelait lui-même *un esprit géomètre* et d'une vive imagination dans un cœur ému. Je ne comparerai pas le style de Barrow au style de Pascal. Mais je crois rencontrer dans les sermons du premier, avec la justesse d'un esprit rompu aux mathématiques, la chaleur de conviction qui rend éloquent. Il a des passages admirables, et qu'il me semble que ses émules n'ont point égalés. On raconte que lord Chatham qui se connaissait en éloquence recommandait à son fils, pour être orateur, de lire les sermons de Barrow.

Jérémie Taylor est plus connu comme prédicateur que Barrow. Sa réputation est même venue jusqu'en France où certainement il a peu de lecteurs.

Il était né en 1613, et il mourut en 1667. Sorti d'une condition modeste, élevé gratuitement à Cambridge, il obtint de Laud une place de répétiteur à Oxford, puis de pasteur à Uppingham, se fit connaître et fut nommé chapelain de Charles Ier. Disgracié par le parlement, il vécut dans l'obscurité jusqu'à la restauration, reparut à Londres, et malgré son zèle pour la royauté et l'épiscopat, il fut relégué en Irlande dans l'évêché de Down et Connor. Il avait cependant épousé en secondes noces une fille naturelle de Charles Ier, mais il appartenait à la partie modérée du clergé anglican. Il ne fut jamais en faveur.

Ses nombreux sermons ne sont pas de notre sujet. La chaire chrétienne a produit des chefs-d'œuvre; mais elle n'a pas besoin de chefs-d'œuvre pour se

faire admirer. En général, l'art de parler en public, surtout de remuer une réunion d'hommes, n'exige pas la perfection. Les discours de Cicéron lui-même ne nous paraissent pas aussi persuasifs, aussi entraînants qu'ils l'ont été de son temps, du moins s'il faut l'en croire. Le talent de parler conformément aux circonstances a besoin des circonstances pour être apprécié. Le lecteur de sang-froid, la postérité qui est toujours de sang-froid exigent des compositions oratoires une excellence absolue, et pour ainsi dire, une beauté éternelle qu'elles n'étaient pas tenues d'avoir. L'auditoire d'un prédicateur en particulier ne réclame de lui ni la nouveauté des aperçus, ni l'élégance achevée de la diction, ni la précision des termes, ni la rigueur de la méthode et de la déduction. Pourvu que les raisons soient claires et faciles à saisir, que les peintures soient vives et animées, que le talent de l'amplification soit accompagné de verve et de mouvement, si d'ailleurs on y joint le ton de la sincérité et un débit sympathique, le succès est assuré, et quelquefois même un grand succès. Taylor avait certainement les premières de ces qualités, et probablement les secondes. Sa renommée nous paraît donc justifiée. Quoiqu'il n'égale pas le style savamment orné et pourtant pathétique de Massillon, l'ordre et la solidité de Bourdaloue, toujours si mesuré, si plausible, si exact dans son argumentation parfois puérile, mais constamment sensée, il peut leur être comparé sans désavantage ; il a plus de naturel que l'un, plus d'idées que l'autre, et certaine-

ment plus de science et de réflexion que tous deux.

Les Anglais lui reprochent d'être trop rhéteur. Sa diction est ornée, et il cherche les traits d'esprit. La rudesse dont on accuse le style de Barrow se concilie pour nous avec une plus véritable éloquence; elle est l'empreinte d'un esprit plus vigoureux. Taylor, plus abondant, mais diffus et souvent confus, prêche comme on plaide. Il met sur la même ligne les banalités et les pensées heureuses. Il ne sait pas ménager et graduer l'intérêt. Il dit tout et ne choisit pas. La multiplicité des citations était toujours à la mode; Barrow lui-même ne s'en privait pas; l'érudition luxuriante de Taylor les prodigue. Mais il était animé et raisonnable; l'un de ces mérites est de tous les temps, l'autre était du sien.

Ce que nous disons de ses sermons peut se dire de ses ouvrages dont seulement deux se recommandent à nous : *Ductor dubitantium* et *the Liberty of prophesying* [1].

Le premier n'est pas, comme on pourrait le croire, une réfutation du scepticisme. Le sujet en est mieux expliqué par le second titre : *la Règle de conscience* [2]. C'est proprement un livre de casuistique; mais à l'époque où il fut écrit, il ne pouvait l'être sans que l'auteur considérât ce que c'est que la conscience en général et la loi qui la gouverne; c'était toucher à la morale philosophique, aussi Taylor qui reconnaît

[1] *The Whole Work of J. Taylor* by Reginald Heber. 15 vol., Lond., 1828, t. XI et t. VII.

[2] *The Rule of Conscience,* publié en 1660.

pour ses maîtres Hooker et Antonio de Dominis [1], dit-il, en s'appuyant d'autorités païennes, que la conscience n'est pas autre chose que Dieu en nous [2]. On peut dire qu'elle est soumise à la loi naturelle pourvu que l'on n'entende pas que cette loi, c'est la nature qui l'a faite. La première loi de nature serait pour chacun le droit de faire ce qu'il veut ; car toutes les natures se valent. La nature ne fait pas de loi. Ce qu'on appelle la loi naturelle est l'ouvrage de Dieu. Elle est naturelle en ce sens que Dieu l'a donnée à la nature humaine. C'est une révélation naturelle de Dieu. Aussi est-elle universellement obligatoire et supérieure à toutes les autorités humaines. Elle est le fondement de toutes les lois. Comme elle existe par l'ordre de Dieu, son caractère obligatoire est consacré par la religion et confirmé par la nécessité. De ces idées générales, Taylor dérive une série de règles précises, destinées à diriger la conscience, les unes applicables à tous les temps, les autres provoquées surtout par les questions de conduite qui naissaient des circonstances. On peut dire que c'est un manuel de morale à l'usage des chrétiens après une restauration.

[1] Évêque Dalmate, qui ayant embrassé le protestantisme, vint en Angleterre, et protégé par Jacques Ier, écrivit contre l'Église romaine et publia le *De Republica ecclesiastica* (Londres, 1617). Le repentir le ramena à Rome où il abjura ses erreurs, puis se rendit de nouveau suspect, et fut enfermé, par ordre du pape Urbain VII, au château Saint-Ange. Il y mourut (1624), et l'Inquisition fit brûler son corps et ses écrits.

[2] Cette belle pensée qui est comme le fond de la doctrine, est de Tatien qui, chose singulière, la devait à Ménandre. *Works*, t. XI, ch. I

La religion chrétienne n'a été qu'une régénération de la lumière naturelle. Il ne pouvait être question d'une nouvelle loi, d'une nouvelle moralité. La loi naturelle suffisait pour conduire l'homme à la fin pour laquelle il était créé. La loi du Christ a rendu plus clairs et plus distincts et cette fin et les moyens de l'atteindre. Comme ce qui est vrai dans une science est vrai dans une autre, comme la vérité ne saurait être contraire à la vérité, on ne peut opposer la raison à la religion, seulement il ne faut pas que la raison s'éprenne d'une vaine ou fausse philosophie, et comme saint Thomas, par exemple, fasse un mélange de la théologie chrétienne et de la métaphysique d'Aristote. On ne peut déclarer incompatibles la religion et la raison qu'en adoptant contre la raison les objections du scepticisme; ainsi ont procédé les papistes qui veulent tout subordonner à l'autorité, les enthousiastes qui se disent inspirés du Saint-Esprit, les esclaves de la lettre qui n'admettent d'autre règle que l'Écriture. Mais la raison est nécessaire pour juger de la valeur de l'autorité, de la réalité de l'inspiration, du sens de l'Écriture. Seulement la raison doit discerner le genre de preuve qui convient à chaque genre de vérité; et reconnaissant ainsi la vérité de la religion, elle constatera qu'au fond la religion est la raison même. Les contradictions ne sont qu'apparentes; car ce qui est juste est juste à jamais.

Cette thèse du rationalisme chrétien est développée un peu longuement, mais avec beaucoup de franchise et de sagacité. Nous ne connaissons pas

d'exemple d'une démonstration plus complète de la maxime : Dieu ne peut avoir deux volontés; car il est un et simple.

La même doctrine remplit le traité sur la liberté de prophétiser qui du reste est antérieur (1647). Prophétiser, *prophesy*[1], doit se prendre ici pour parler d'inspiration, ou plus généralement pour prêcher la religion; c'est la liberté de propagande. Il s'agit, bien entendu, d'une propagande chrétienne. Mais une si grande latitude est accordée à l'interprétation, à l'éclectisme théologique (c'est l'expression de Taylor), que la restriction ne sera pas fort pesante pour quiconque ne se pose pas en adversaire des vérités fondamentales de toute religion. Les trois points que Taylor s'attache à établir sont : 1° que le devoir de la foi est complétement rempli par quiconque adhère au Symbole des apôtres; 2° que l'hérésie ne peut consister dans telles ou telles opinions spéculatives, et qu'il n'y a pas hérésie là où se rencontrent la piété et une croyance proportionnée à la capacité de l'esprit; 3° que sur toutes les questions qui ne sont ni absolument nécessaires, ni textuellement déterminées, toute interprétation de l'Écriture est difficile et incertaine.

On voit que Taylor adopte la doctrine flexible des articles fondamentaux. Il n'est pas besoin de dire qu'il n'enferme pas la raison dans le cadre étroit des symboles et des professions de foi. Il les attaque même avec beaucoup de hardiesse. Il est assuré-

1. Προφητέυειν, dans le sens du verset 31 de I Cor., XIV.

ment un des premiers théologiens qui ont le plus nettement séparé la religion et l'orthodoxie.

Hallam qui l'a soigneusement analysé et jugé avec quelque sévérité tout en adoptant ses principes, remarque qu'il n'est pas toujours d'accord avec lui-même[1]. On ne peut s'en étonner, quand l'œuvre est aussi volumineuse et prouve moins de rigueur méthodique que d'abondante facilité. Puis, Taylor était évêque, fort attaché à l'épiscopat, et on lui a reproché d'avoir sous la restauration essayé de restreindre les droits de la conscience qu'il étendait si largement la veille de la république. Dans la dédicace de son traité *on Episcopacy*, il convient d'avoir fait jadis un peu trop grande la part du feu[2]. Écrivant pour l'Église dont il était alors un des dignitaires, il fallait bien qu'il parlât de tradition et d'autorité. Ce sont deux mots qu'il abandonne, lorsqu'il parle de foi, puisqu'il n'admet que la foi libre et raisonnée. Il y avait deux manières de rendre la liberté aux convictions religieuses ; l'une, la tolérance absolue qui avait en théorie l'inconvénient de favoriser la multiplication des sectes, et qui excitait les scrupules du clergé même éclairé, par la crainte de tolérer jusqu'à l'incrédulité ; l'autre qu'on appelait *la compréhension* était un système qui comprenait dans le sein de l'Église le plus grand nombre possible de dissidents, en n'exigeant d'eux qu'une conformité réduite à un très-petit nombre de points, souvent même

[1] *Hist. de la Litt.*, t. III, ch. II.
[2] Taylor, *Relig. Life*, ch. II, p. 72.

purement verbale. Ce système de conciliation analogue en principe à celui que Leibniz proposait à Bossuet et que Bossuet ne voulut jamais comprendre, peut convenir à un gouvernement et à un clergé associé à la pensée gouvernementale. Telle était l'Église anglicane, telle du moins devait la concevoir Jérémie Taylor, et c'est encore avec les mêmes idées que ses défenseurs les plus éclairés la présentent, comme le régime le plus large et le plus libéral, s'il est sainement entendu et politiquement pratiqué. C'est à ce titre qu'un des ministres les plus éminents de cette Église, le savant doyen de Westminster, M. Stanley, défend encore aujourd'hui sa constitution contre les atteintes qui lui ont naguère été portées [1]. Je n'en crois pas moins la liberté des sectes un système plus favorable aux droits de la conscience comme à la puissance, à l'intensité du sentiment religieux.

Voltaire a fait parmi nous la réputation de Tillotson. Il l'a faite et il l'a compromise. Malgré ses éloges suspects, il ne faut pourtant parler qu'avec respect d'un primat d'Angleterre, le représentant et le guide de cette réunion de prélats sages et pieux qui ont essayé dans le gouvernement de l'Église la révolution que Guillaume III accomplit dans le gouvernement de l'État, c'est-à-dire l'union du pouvoir et de la liberté.

C'était si bien la même cause qu'on ne voit aucun

[1] *An Address on the connection of Church and State*, by A. P. Stanley. Lond., 1868.

de ces prélats qui n'ait par quelques points sympathisé avec les principes de la révolution. Tillotson, qui né en 1630, est mort en 1694, avait été élevé au collége de Clare à Cambridge où dominait alors le puritanisme. Mais son esprit s'élargit et se modéra dans la lecture de Chillingworth, dont toute sa vie il conserva les principes et suivit les leçons. Prêtre à trente ans, précisément vers l'époque où il abjura les rigueurs calvinistes et embrassa les doctrines épiscopales, il administra deux paroisses, puis appelé comme prédicateur à Lincoln's Inn, il se fit connaître dans la capitale. La révolution de 88 le trouva chanoine à Saint-Paul et l'en fit doyen et clerc du cabinet du roi, qui le traita comme un ami. Archevêque de Cantorbéry en 91, il devint le chef et le modèle de l'Église latitudinaire ou plutôt de l'Église libérale, si bien faite pour comprendre et pour soutenir la politique d'un Guillaume III. Lorsqu'il mourut, regretté du roi et pleuré par la reine, on essaya d'attaquer sa mémoire, à raison de ses relations avec Locke, avec les amis de Locke, Limborch et Le Clerc. On dit même qu'il avait eu quelque liaison avec Thomas Firmin regardé comme le fondateur de la secte unitairienne. Sa tolérance seule ne pouvait manquer de le faire accuser de socinianisme. Burnet, qui l'en défend expressément, prononça son oraison funèbre. Il dit lui-même qu'il resta en deçà de sa pensée par crainte qu'une louange trop franche n'excitât l'envie contre une si pure renommée. Mais dans son histoire, il rend une éclatante justice aux vertus et au caractère de celui qu'il

déclare le premier prédicateur de son siècle. Ce jugement ne paraît pas avoir été infirmé par la publication des œuvres de Tillotson, dont il ne tarda pas à paraître deux ou trois éditions. Warburton, qui en donna la plus complète plus de soixante ans après sa mort, et qui ne péchait point par l'excès d'indulgence, justifie par ses éloges le sentiment des contemporains éclairés.

Le témoignage de Burnet nous fait bien connaître dans quelle mesure Tillotson et lui s'associaient aux opinions et aux sentiments que froissait le gouvernement des Stuarts et qui devaient un jour le renverser. Tous deux obtinrent la confiance de lord Russell dans ses derniers jours. « Il vit souvent Tillotson, dit Burnet, pendant la dernière semaine. Nous étions d'avis, ce digne théologien et moi, que l'opposition était allée trop vite et trop loin. Dans l'état où était l'Angleterre, nous ne regardions pas que la résistance fût encore suffisamment légitimée. A cela, lord Russell répondit qu'il n'avait pas le loisir d'entamer une discussion de politique, qu'il croyait en deux mots qu'un gouvernement limité par les lois n'était qu'une chimère, si les gouvernés n'avaient pas le droit de maintenir ces limites par la force, et que ce droit une fois retranché, tout demeurait à la discrétion du souverain, ce qui était contraire aux idées qu'il avait eues toute sa vie sur notre constitution. »

Et Burnet ajoute : « Tillotson et moi nous étions dans la voiture qui le conduisit au lieu fatal[1]. »

[1] T. III, p. 313 et 319.

Quoique Tillotson ait dignement paru dans la chaire évangélique, il est probable que la sagesse et l'élévation de ses vues, la pureté et la noblesse de son caractère, la douceur et la bienveillance de son âme ajoutaient, plutôt qu'un talent supérieur, à l'autorité de sa parole. Il serait malaisé de lire tous ses sermons qui se comptent par centaines, et il n'a point fait de livre considérable. Il avait projeté, peu après sa promotion à l'archevêché de Cantorbéry, de composer en latin tout un système de religion naturelle et révélée, et l'on n'en a conservé que le plan écrit de sa main ; c'est une somme théologique distribuée en quatre parties, la religion naturelle, la révélation divine, la religion chrétienne et le devoir de l'homme et du chrétien[1]. Trente-trois des sermons qui se suivent peuvent donner quelque idée de ce qu'aurait pu être ce cours de christianisme. Dans toute la prédication de Taylor, on voit revenir sans cesse ces mots de religion naturelle que l'on a si souvent cherché à décrier. A chaque instant, Tillotson invoque à son tour la religion naturelle comme le plus solide fondement de la foi et de la morale chrétienne[2]. Tout dogme doit être d'accord avec la perfection de Dieu. C'est la pierre de touche de toute croyance religieuse ; et la perfection de Dieu nous est connue par la lumière naturelle.

Naturellement il ne put éviter l'accusation de socinianisme. C'est pour la repousser qu'il a com-

[1] *The Works of John Tillotson*. 3 vol., Lond., 1752, t. I.
[2] T II, Serm. 47, 49, 58, 61 ; t. III, Serm. 166.

posé son quarante-troisième sermon, travaillé et retouché avec soin[1]. Il y répète, explique et développe tout ce que le premier chapitre de l'Évangile de saint Jean nous apprend touchant *le Verbe qui était au commencement avec Dieu et qui était Dieu, et par qui toutes choses ont été faites*. Il était, dit-il, une émanation de Dieu, son premier né de toute éternité, mais il n'était pas Dieu le père, qui est la source de la divinité. Telle est cette distinction des personnes dont parlent les théologiens pour exprimer un mystère qu'on ne saurait comment exprimer mieux. Le Verbe était donc Dieu comme participant de la nature divine et par voie de dérivation, comme la lumière est dérivée du soleil.

Ce langage, irréprochable en soi, au moins pour des juges bienveillants, pourra paraître à d'autres calculé pour éviter la doctrine absolue de la consubstantialité qui elle-même rend faiblement le mot grec qu'elle traduit. Mais il est présumable que Tillotson et les prélats de son école, tout en reconnaissant la divinité du Christ, réservaient à leurs coreligionnaires le droit de se faire de ce dogme une interprétation doctrinale, où des critiques rigoureux auraient aperçu quelque teinte de sabellianisme ou d'arianisme. Au moins cette faculté laissée à chacun de définir, au gré de sa raison, un dogme assurément fondamental, a été, pendant plus d'un siècle, la ressource de ceux qui, dans l'Église et hors de l'Église, ont voulu en Angleterre penser li-

[1] *Works*, t. I, p. 400.

brement et rester chrétiens. On peut même dire qu'elle a été tacitement admise dans tout le protestantisme pendant le même temps, et aujourd'hui même, on n'y a pas renoncé, quoiqu'il y ait moins de sectes et surtout d'individus qui en profitent. C'est une liberté qu'on tient plus secrète.

Quoi qu'il en soit, après Taylor et Barrow, Tillotson, l'ami de Guillaume III, Burnet son historien et son panégyriste, plus tard, Hoadly, qui semble avoir poussé l'interprétation du dogme de la Trinité jusqu'au seuil de l'unitairianisme, me paraissent composer l'élite d'un haut clergé, tel qu'on le devrait souhaiter à toute société et à toute époque. Leur pensée intime sur un dogme déterminé n'est ou ne doit être que du domaine de la spéculation. Ce qui importe au bien et à l'honneur de la religion comme de la société, c'est l'union d'une piété sincère et d'un vrai zèle pour la propagation des principes et des vertus du christianisme, avec un scrupuleux respect pour les droits de la conscience et de la raison, pour la liberté de penser et de croire donnée du ciel à l'humanité. Les prélats que nous avons nommés ont été bien près de réaliser cette union si rare. Avouons-le avec regret, elle n'a pas cessé d'être rare, et dans les communions comme aux époques plus voisines de nous, les exemples n'en frappent pas souvent nos yeux. L'Église même la tient pour suspecte et se défie de ceux qui ne voudraient pas la voir conduire comme une armée en pays ennemi.

CHAPITRE VI

WHITBY. — HALYBURTON.

On ne sait comment classer un théologien versatile, qui a cependant laissé un ouvrage où il essaye, non sans quelque talent, de négocier une alliance entre la raison et la foi. Daniel Whitby est un de ces écrivains dont lord Herbert de Cherbury a excité la pensée, qui même pour le combattre se sont inspirés de lui et qui l'ont imité en contestant ses principes. Il était né en 1638, et après une éducation complète à l'université de Cambridge, il en sortit *fellow* du collége de la Trinité. Il entra dans l'Église, et portait le titre de chantre de la cathédrale de Sarum (Salisbury). On dit qu'il soutint d'abord énergiquement le dogme de la Trinité, puis tourna au socinianisme, dans lequel il mourut en 1726. Quarante-trois ans auparavant, il avait publié un *Conciliateur protestant*, qui fut brûlé par l'ordre de l'université d'Oxford; et onze ans avant de mourir, il imprimait un Discours sur

la nécessité et l'utilité de la religion chrétienne [1].

A une thèse orthodoxe il donne une base philosophique : c'est l'existence, la certitude et l'importance de la loi naturelle. Après avoir prouvé et développé son thème par l'autorité de la raison et des textes sacrés et profanes, il semble attribuer à cette révélation primitive le rang d'une religion aussi formellement que l'a fait lord Herbert, et comme lui, il serait prêt à la trouver suffisante, s'il ne remarquait qu'elle s'est corrompue parmi les juifs et les païens, et cette corruption a rendu une autre révélation nécessaire.

Cette manière de raisonner dont on trouverait des exemples dans notre temps, est certainement plus philosophique que chrétienne. Elle fonde la foi sur des notions de sens commun, sur les idées que l'homme a de lui-même par lui-même, et non sur cette théorie toute spéciale de la déchéance de l'homme et du péché inexpiable qui est le fond et la raison du christianisme, et notamment du christianisme protestant. Whitby ne devait donc ni représenter, ni satisfaire le monde religieux de son temps, et il doit être compté dans cette école d'apologistes dont Locke est sans doute le plus célèbre. Il n'en est pas moins digne d'attention, et ses idées doivent être indiquées

Toute religion, dit-il, comme toute loi naturelle, suppose un Dieu de justice qui veut être honoré. Le christianisme contient des dogmes que la nature

[1] *A Discourse of the necessity and usefulness of the christian Religion.* Lond., 1715.

n'aurait pas découverts sans une révélation; mais les préceptes pratiques qu'il impose ne sont en grande partie que les résultats de la religion naturelle, traduite pour notre utilité en règles simples adaptées à l'intelligence des plus humbles et recommandées à notre imitation par les exemples parfaits de notre Dieu et de notre Sauveur. Ces lois morales sont implantées dans nos cœurs d'une manière générale, non que Dieu ait en nous mis des idées innées, et marqué des impressions naturelles dans toutes nos âmes; car alors il n'y aurait pas besoin de raisonnement pour déduire les notions morales les unes des autres; mais parce que Dieu nous a munis d'un principe de raison, de jugement, de réflexion, qui nous rend capables d'en discerner immédiatement, quoiqu'après examen, la vérité et la justice. Ces devoirs dont l'auteur donne ensuite le dénombrement usité, ne sont pas l'ouvrage de la tradition, encore moins d'une éducation superstitieuse; c'est une lumière vivante qui nous les montre dans tout leur jour. Elle s'était cependant obscurcie chez les juifs et chez les païens. Ici Whitby suit d'assez près, pour la combattre, la thèse soutenue dans *la Religion des Gentils* de lord Herbert. Il montre les saines idées corrompues ou détruites par les faux systèmes et les faux cultes, et il voit là l'éclatante preuve qu'il fallait bien que Dieu ranimât le sentiment du bien énervé et perverti; alors il envoya de pauvres pêcheurs pour enseigner une providence céleste et une âme immortelle. La singularité du moyen atteste une divine assistance. Pensez à la

nouveauté des doctrines, à la rapidité du succès, et dites-nous ce que les plus grands sages ont fait de comparable.

Tout ce morceau bien conçu, bien disposé, où, sans de grandes recherches, l'auteur a semé des citations intéressantes, contient une argumentation forte et suivie, et les mouvements du style sont heureusement indiqués. Il ne faudrait qu'un peu plus d'art dans l'exécution pour que ce passage fût éloquent. On voit que l'ouvrage est bien une réfutation implicite de lord Herbert ; mais elle s'adresse aux conséquences plutôt qu'au fond de sa doctrine, car elle s'appuie sur des principes communs, et c'est assurément la manière de différer de lui qui le contredit le moins. Aussi Whitby, même lorsqu'il l'a en vue, se garde-t-il de l'attaquer ; il le désigne plutôt qu'il ne le nomme[1].

A son objection prise de l'horreur des sacrifices humains, mise en contradiction avec le dogme d'une rédemption opérée par la mort sanglante d'une victime sainte, il fait une réponse que je donnerai en substance, parce qu'elle témoigne de l'embarras qu'on éprouve, quand on veut expliquer des mystères par des raisons.

Les sacrifices humains étaient odieux, parce que ce ne sont pas les victimes qui s'offraient elles-mêmes, et que le sacrificateur était sans droit pour en disposer. Mais on ne saurait comparer Agamemnon immolant sa fille au fils de Dieu, hostie volontaire

[1] C'est lui, je crois, qu'il appelle *The Deistor socinian*, p. 202.

divinement offerte, divinement acceptée. Puisque Dieu peut sans injustice permettre les souffrances des meilleurs des hommes, il a pu permettre celles du Messie, si elles étaient nécessaires au salut de tous. Or, l'humanité était tellement corrompue qu'il fallait qu'elle fût punie tout entière (*Rom.*, III, 23), ou que quelqu'un se substituât en victime volontaire; autrement, Dieu aurait pardonné sans réparation ; il n'aurait manifesté ni sa sainteté, ni sa justice. Il fallait, pour rendre témoignage de l'une et de l'autre, quelque chose de plus que le repentir, et l'histoire des sociétés humaines nous prouve assez que c'est une ressource sur laquelle on ne pouvait compter. Dieu a donc choisi la réparation qui pouvait le mieux atteindre les fins légitimes du châtiment. Aucun législateur n'exige la punition du coupable lui-même, plutôt que celle d'un autre individu, qui répond et souffre pour lui, si le châtiment de celui-ci remplit les conditions voulues, c'est-à-dire satisfait à la justice, manifeste toute la laideur du péché et en inspire la haine. Or, tel est le supplice auquel Jésus-Christ s'est livré volontairement. Celui qui était le maître de sa propre vie, qui pouvait la reprendre à volonté, qui savait que son sacrifice aurait la plus glorieuse récompense, était assurément la victime dont le châtiment vicarial était le plus propre à atteindre les fins de miséricorde de toute réparation pénale[1].

La faiblesse évidente de ce raisonnement qui sup-

[1] Ch, VII, p. 202-220.

pose comme parfaitement raisonnable l'idée des sacrifices sanglants et comme un principe de justice universel, la possibilité d'effacer une offense quelconque par la peine de celui qui ne l'a pas commise, sorte de justice qui n'est à l'usage que des tyrans de l'Asie, indique assez que les apologistes de cette époque ne s'élevaient pas plus qu'au temps de Joseph de Maistre au-dessus des arguments vulgaires d'une théologie qui prête à Dieu les passions les plus aveugles de l'humanité. Peut-être est-ce là, dans la cause qu'ils soutiennent, un point délicat qu'on ne peut aisément défendre. Whitby, en effet, n'est pas suspect; sa théologie n'a rien d'étroitement dogmatique. Sur la question du libre arbitre, il est loin de tomber dans les exagérations du calvinisme, et il est même cité comme un de ceux qui en son temps ont le mieux compris les droits et les devoirs de la volonté humaine. Et cependant il est condamné à prendre son appui dans les pires exemples qu'ait donnés l'iniquité, le préjugé ou la brutalité des hommes, pour justifier les vues gratuitement attribuées à la Divinité, erreur qui a déparé la théologie de plus d'une Église et même de plus d'une école de philosophie. Si les religions dataient d'un temps où les idées de perfection morale se sont élevées, épurées, elles seraient peut-être autrement comprises et interprétées. Bien que Whitby se tînt sur une grande réserve en ce qui touche le dogme proprement dit, il ne pouvait pas plus éviter que la plupart de ses devanciers ou de ses successeurs, le risque d'altérer ou la raison ou la religion, en cher-

chant à fonder un rationalisme religieux. Cet idéal tant de fois poursuivi est resté le rêve d'esprits plus grands que le sien, et celui qui de l'aveu de tous réussira à en faire autre chose qu'une noble chimère rendra un éminent service à l'humanité.

On doit du moins savoir gré aux Anglais de l'avoir incessamment tenté. Nulle littérature n'est plus riche que la leur en sérieux ouvrages dont l'auteur s'est proposé de faire en sorte que la philosophie n'ait rien à envier au christianisme, le christianisme, rien à envier à la philosophie. Si aucun de ces ouvrages n'a péremptoirement gagné la cause à laquelle ils sont consacrés, ils sont généralement écrits avec une sincérité de discussion et une modération persuasives, et ils touchent assez près de la vérité pour donner aux esprits modestes et calmes une satisfaction qui les préserve des troubles d'une exigeante et inquiète raison.

Il faut pourtant bien reconnaître que Whitby est mort socinien.

C'est qu'alors véritablement tous les esprits, las du joug d'une étroite orthodoxie, étaient sur la pente du socinianisme. Quoique Luther et Calvin eussent, s'il est possible, exagéré l'importance de la foi en Jésus-Christ, la Réforme devait presque infailliblement conduire à mettre en question l'absolue divinité du Messie, telle qu'elle a été définie par le concile de Nicée. Ce dogme n'est nulle part expressément énoncé dans l'Ancien Testament, et pour trouver clairement dans le Nouveau le dogme de la Trinité, il faut, d'un avis unanime, être éclairé par l'in-

terprétation de l'Église et décidé par son autorité. Mais du moment que le texte de la Bible devenait la seule règle des fidèles, il pouvait être entendu avec une liberté qui leur permettait d'attendre leur salut du Sauveur, sans accepter le mystère de sa divinité dans les termes de saint Athanase. De là entre les diverses sectes, même entre les divers membres d'une seule communion, une série décroissante de croyances dogmatiques depuis l'orthodoxie nicéenne jusqu'au christianisme unitaire si voisin du déisme. Parmi les docteurs et les apologistes dont nous avons cité les noms, la plupart avaient adopté une manière de défendre la religion de l'Évangile qui ne les obligeait pas à refuser le titre de chrétiens à quiconque faisait profession de l'être et répétait les enseignements du Christ. La facilité avec laquelle des croyants ou des critiques soupçonneux prodiguaient alors l'accusation d'arianisme ou de socinianisme, prouvait assez, même lorsque le reproche était injuste, combien il était vraisemblable, et combien le ton des discussions et le tour des esprits offraient peu de garanties contre toutes les variations de la croyance individuelle.

En même temps, une opinion très-répandue dans l'Église considérait la révélation comme un bienfait de la Providence qui avait voulu se faire connaître plus directement aux hommes et leur rendre à la fois plus facile de croire et plus nécessaire d'obéir à ses commandements, en donnant à la loi naturelle le caractère sacré d'une loi divine. Cette manière de raisonner avait pour base fondamentale la vérité mo-

rale et religieuse, patrimoine universel de la raison humaine, et dans ce travail, on pouvait être aisément entraîné à faire de la religion naturelle le principal et de la religion révélée l'auxiliaire et l'accessoire.

Cette doctrine purement philosophique, nul ne l'avait soutenue avec plus de sincérité et de franchise que lord Herbert de Cherbury. Son exemple avait touché ceux même qui ne le suivaient pas. Son langage imposait à ceux qui n'osaient répéter ses leçons, et, plusieurs, comme nous avons vu Whitby, étaient tour à tour ses critiques et ses disciples.

Mais on conçoit que sur le terrain où il s'était aventuré, les barrières devaient être bientôt franchies, et il était facile de faire chaque jour de nouveaux pas dans la voie qu'il avait ouverte. On ne s'y arrête pas aisément, les droits de l'examen sont illimités et l'on devait bientôt voir naître, comme une secte nouvelle, celle de la liberté de penser (*Freethinking*). Elle ne se développa ouvertement qu'au commencement du dix-huitième siècle. Je crois que dans le dix-septième, le premier exemple de cette audacieuse incrédulité fut donné par Charles Blount. Né en 1654, il avait été élevé dans la maison paternelle et n'appartenait à aucune université. Ses premiers ouvrages firent du bruit. Comme beaucoup de libres-penseurs, il professait en politique des opinions qu'aujourd'hui on appelle *avancées*, et ayant soutenu la royauté de Guillaume et Marie au nom du droit de conquête, cette thèse révolutionnaire scandalisa le parlement qui fit brûler son écrit. Ce début ne recommanda pas aux sages son livre sur l'âme du

monde, où il passait en revue toutes les opinions des anciens sur le sort de l'âme après cette vie[1]. Bientôt empruntant à Herbert son titre et poussant ses idées, il publia une *Religion du laïque* qui laisse peu de doute sur le fond de ses doctrines[2]. C'était une âme passionnée, un esprit romanesque. Devenu veuf, il avait voulu épouser la sœur de sa femme. L'archevêque de Cantorbéry s'étant opposé à ce mariage, la jeune fiancée cessa d'y consentir et Blount se brûla la cervelle (1693).

Il eut pour ami ou pour héritier de ses idées un auteur dramatique peu connu, Charles Gildon, qui recueillit ses lettres et les publia un an après sa mort. C'est dans ce recueil où l'on trouve une apologie du suicide, qu'éclate le plus ouvertement la hardiesse d'opinion de Blount[3]. On dit cependant que Gildon revint sur ses pas et défendit la Providence dans un ouvrage imprimé neuf ans après[4]. C'est du moins l'opinion de Leland.

Toute cette polémique n'est pas précisément de notre sujet. Elle ne nous intéresse que par l'influence qu'elle a pu exercer sur la direction de la philosophie proprement dite. Elle ne prit d'ailleurs une véritable importance qu'au siècle suivant, et après que Locke eut écrit. Collins qui fut un des jeunes amis de sa vieillesse, marcha résolûment, comme disent

[1] *Anima mundi or an historical narrative of the opinions of the ancients concerning man's soul after this life.* Lond., 1678.

[2] *Religio Laici.* 1683.

[3] *Miscellaneous Letters and Essays*, Lond., 1694.

[4] *The Deist's manual or a rational inquiry into the Christian religion.*

les Anglais, *du côté de l'infidélité*, et fut suivi de près par Toland et Tindal qui donnèrent le ton à la société contemporaine de Bolingbroke et de Chesterfield.

Whitby nous a retenu, parce qu'il nous a donné de nouvelles preuves de l'influence des ouvrages de lord Herbert de Cherbury sur son temps. Ce promoteur de la religion naturelle avait évidemment touché le point sensible et deviné le génie des Anglais. Aussi avait-il rencontré plus d'opposition que de malveillance. On ne contestait à la raison aucun de ses droits, et l'on consentait à tout discuter, même la foi. On pouvait trouver la religion naturelle insuffisante, on n'en disait aucun mal. Ce n'est guère que de nos jours, qu'excitée par l'exemple de l'Allemagne, l'école écossaise, devenue sceptique à force de préférer les instincts au raisonnement, a interdit à la pensée philosophique les questions religieuses, prétendant que les objets de la religion *ne sont point pensables*. Par cette récusation de la raison, par cet appel à la foi obligatoire, on verra si Hamilton et ses disciples n'ont pas ébranlé l'édifice en le voulant consolider. Il sera toujours vrai que l'Angleterre s'est longtemps préservée de cette alliance de la foi et du scepticisme, et que pendant plus d'un siècle, on a tenu pour sage de donner à la religion le sens commun pour base.

Je suis loin de prétendre cependant que le rationalisme religieux de lord Herbert n'ait jamais rencontré de véritables ennemis. Une foi ardente, déterminée surtout par ceux des dogmes chrétiens qui

mettent le plus en opposition la grâce et la nature, une piété augustinienne qui préfère dans l'Évangile ce qui coûte le plus à la raison, devait s'alarmer et s'indigner de ce christianisme aisé qui ne demandait aucun sacrifice à l'orgueil de l'esprit; et pour donner un exemple de l'effet produit par ces doctrines conciliantes sur les croyants de la stricte observance, je demanderai à devancer le cours des temps et à mettre en regard de Whitby, un théologien écossais, qu'on lit peu, mais qui figure cependant toujours parmi les censeurs connus de lord Herbert. Thomas Halyburton, né à Perth, vingt-six ans après sa mort, était un saint, au moins dans le sens où ce mot était pris par les contemporains de mistress Hutchinson, et je ne vois pas pourquoi ce sens ne serait pas légitime. Le personnage vénérable mais factice, que les Églises sanctifient, n'est dans aucune inaccessible aux passions et aux préjugés de l'humanité. Il peut même ne pas fermer son cœur à ces entraînements qui font les fanatiques, mais il se dissimule à lui-même, il croit racheter, il ennoblit en quelque sorte ses faiblesses ou ses emportements par la préoccupation constante et le désir continu d'être agréable à Dieu. Peu importent les formes diverses que prend cette pensée, et le culte qui en témoigne, si elle est invariable; la sainteté n'est qu'à ce prix.

Rien n'indique qu'elle fût chez Halyburton altérée par la violence du caractère ou des passions. Quoique absolues, ses opinions ne sont pas véhémentes. Nous avons des mémoires de sa vie, pu-

bliés par sa veuve, Janet Watson[1]. Cet ouvrage, très-court comme biographie, est long comme livre de piété. Dans un récit qui rappelle par moments *les Confessions* de saint Augustin, l'éducation religieuse, le développement de la croyance chrétienne comme principe de conduite et de méditation occupe une grande place, et quelques incidents très-simples ne sont sommairement racontés que pour amener des réflexions spirituelles. L'auteur rapporte, par exemple, qu'en 1685, à l'âge de onze ans, il avait fait, avec sa mère, un voyage en Hollande. « A Rotterdam, dit-il, mes péchés éprouvèrent cette triste aggravation de se trouver en opposition avec une plus grande lumière, avec de plus abondantes ressources de grâce, que je n'en avais encore obtenu. Le jour du Seigneur, nous eûmes trois sermons et deux lectures à l'église des Écossais... » Citant encore nombre d'autres offices, il se reproche d'en avoir ressenti quelque fatigue. La peinture de *ses tentations*, de *ses corruptions*, qui ne paraissent pas avoir été autre chose que des froideurs et des découragements, est continuée avec un soin minutieux, et dans cet examen de conscience perpétuel sont noyés à peine quelques faits, comme son ordination, sa promotion à la paroisse de Ceres, dans le comté de Fife, son mariage et sa nomination à une chaire de théologie à l'université de Saint-André. Soixante-treize pages sont consacrées aux incidents de la ma-

[1] *Mem. of the Life of the* R. Th. Halyburton. 1 vol. in-12 sans date. Il y en a quatre éditions.

ladie qui l'enleva à trente-huit ans et qui dura six jours (17-23 septembre 1712). Tous ses sentiments, toutes ses paroles sont notés dans ce récit suprême, et tout ce singulier livre n'est, comme il le dit lui-même, que l'histoire du progrès de l'œuvre du Seigneur[1]. Rien n'appartient, en effet, au saint, ni la pensée, ni le vouloir, ni le faire, rien que le péché, qui est un pur néant, et tout ce qui n'est pas péché est grâce. Et cependant le saint ne vit que dans le repentir et la pénitence.

Halyburton dit quelque part que l'expérience lui a appris que chez les hommes qui rejettent la Parole, parce qu'ils ne peuvent résoudre quelques difficultés qui s'y rencontrent, quoiqu'il s'en trouve bien davantage dans les ouvrages de Dieu (il veut dire sans doute dans la nature), l'athéisme du cœur est la racine du péché[2]. On conçoit qu'une telle pensée dût le disposer à une grande sévérité pour lord Herbert. Ce n'était pas moins que l'athéisme du cœur qu'il devait lui imputer, ne pouvant lui reprocher l'athéisme de l'esprit. Aussi dans son *Insuffisance de la religion naturelle*, ouvrage publié soixante-six ans après la mort de lord Herbert[3], fait-il remonter jusqu'à lui ses attaques contre le déisme contemporain. De nos jours encore, des théologiens placent à un rang éminent son ouvrage dont Leland est ac-

[1] *The progress of the Lord's Work.*
[2] *Mem.*, part. II, p. 185.
[3] Et deux ans après celle de Halyburton, Edimbourg, 1714. *Natural Religion insufficient and Revealed necessary*, dans *The Works of the Rev. Th. Halyburton with an essay on his life, by Rev. Rob. Burns.* Lond., 1835.

cusé de n'avoir pas senti tout le mérite. On ajoute que Leland vivait dans un temps de libertinage et de papisme combinés où il ne pouvait juger la piété d'un Halyburton si différente de la sienne. Aussi ne manquait-il pas de lui trouver des idées étroites [1].

Ses idées au moins paraissent fort nettes. Il en veut à *cette religion dite vraiment catholique* que Herbert croyait avoir découverte. Les arguments qui servent à la faire passer pour universelle sont empruntés au romanisme. Blount, Gildon, dont il n'a pas entendu dire qu'il fût *rétabli de son déisme* [2], n'ont fait que les copier. Chez tous, il reconnaît une doctrine originaire de France et d'Italie, qu'il considère comme la plus audacieuse attaque dirigée contre le christianisme depuis son origine. Car il a, dès le début, laissé voir une idée à laquelle il reviendra et qu'accueillaient volontiers alors tous les polémistes de la Réforme, obligés de signaler des hérésies ou des erreurs dans le sein d'une école protestante ; c'est que la source en venait de Rome ou des jésuites. A les entendre, c'est toujours par un concours particulier d'intentions ou de circonstances, l'esprit pélagien identifié par eux avec celui du catholicisme italien, qui, après avoir brisé tout le ressort de la doctrine chrétienne, s'est uni avec les tendances arminiennes pour enfanter un système plus ou moins avoué d'indifférence, introduit en Hollande sous l'enseigne du socinianisme. Celui-ci n'est qu'une étape

[1] *The school of libertinism and popery combined. — Narrowness of notions.* Burns, *Ess. cit.* Laland écrivait en 1754.

[2] « Not having heard of his recovery from Deism. »

du déisme, et la religion naturelle n'est qu'un paganisme raffiné [1], le dernier retranchement de l'apostasie. Dans ce temps de guerre [2], où tout homme doit être d'un parti en religion, la foi est une cause, et il faut la défendre. Car malgré le scepticisme de notre âge, dit Halyburton, on reconnaît encore pour certain que nous devons tous mourir.

On voit que la question est vivement attaquée, et elle est traitée avec une franchise et une vigueur qui rendent l'ouvrage oublié de Halyburton plus digne d'être lu que la plupart de ceux où nous la voyons présentée sous une forme mieux assortie aux lumières modernes. C'est dommage qu'une analyse nécessairement sommaire de ce livre dût lui prêter une froideur qui lui ferait tort et en atténuerait l'originalité. On le croirait ennuyeux, parce qu'elle le serait. Contentons-nous donc d'indiquer comment l'auteur aborde, ordonne et définit son sujet. C'est, suivant lui, au commencement du siècle précédent que s'est formé ce parti qui en s'intitulant théiste ou déiste [3], voulait dire qu'il rejetait Jésus-Christ et connaissait seul le vrai Dieu, secouant l'autorité de l'Évangile comme la science humaine venait de le faire de l'autorité d'Aristote. La doctrine hollandaise qui soutient que rien n'est nécessaire excepté le peu d'articles de foi qui sont confessés par tous [4],

[1] *A refined paganism.*
[2] *We live in a warlike age.*
[3] Ces deux mots ont maintenant un sens différent. Le théiste est celui qui n'est pas athée, le déiste celui qui n'est pas chrétien.
[4] « Præter pauca ista quæ apud omnes in confesso sunt. » *Remonstr. Apol.*, fol. 12.

en gagnant quelques sommités de l'Église anglicane, y introduisit un christianisme assez voisin du déisme. Car quel est le dogme qui n'a pas été contesté? Hooker lui-même dans sa Politique ecclésiastique, l'évêque d'Oxford, Samuel Parker, dans ses écrits sur le même sujet, ne paraissent pas exempts de quelque altération socinienne de la vraie doctrine du péché [1]. On a prétendu rendre odieux comme des calvinistes ou des puritains fanatiques ceux qui prennent au sérieux les trente-neuf articles ; on a attaqué la célébration du dimanche ; dominée par la politique, la chaire de vérité a prêché l'obéissance passive et le droit divin. C'était le temps où *le docte* Herbert commençait à écrire. Le mal s'accrut après la restauration. Le clergé n'a point échappé au scandale. L'influence des systèmes de Hobbes conduisait par l'absolutisme à la même incrédulité que la philosophie de Spinoza qui recommandait la république. Science et pratique, tout devint profane.

De ceux qui professent la confiance dans *la raison non-assistée*, les uns croient à l'immortalité de l'âme, les autres, non. Ceux-ci sont les véritables athées; ils ne méritent pas le nom d'hommes. Les autres, qui reconnaissent un Dieu, des lois primitives obligatoires, une conscience qui nous juge, veulent que ces trois points soient suffisamment connus par la lumière naturelle, et ils qualifient de la

[1] *Defence and continuation of the ecclesiastical polity*, ouvrage publié en défense d'un discours sur le même sujet. Londres, 1669 et 1676.

même épithète la religion comme ils l'entendent.

Ici Halyburton est obligé de convenir que la religion naturelle peut mener au bien et suffit pour expliquer et justifier la rigueur de Dieu, quelle qu'elle soit, envers la portion de l'humanité à qui la révélation a été refusée. Mais après cette concession grave et cependant obligée, il refuse à cette inspiration libre de la raison humaine le pouvoir de nous conduire à la parfaite béatitude qu'elle ne donne pas même les moyens de découvrir avec certitude, de connaître avec évidence, de rendre claire à tous, d'atteindre enfin, si elle reste dénuée de tout secours surnaturel.

Ici commence la démonstration en forme de l'insuffisance de la religion naturelle. Elle est accusée de ne pouvoir donner de la Divinité une notion assez précise et assez développée pour satisfaire l'esprit, pour le diriger, pour le maîtriser, pour produire une foi générale et durable, pour engendrer une vraie piété, une crainte efficace, un repentir expiatoire, l'horreur du péché, une réforme profondément populaire. On connaît les arguments sur lesquels cette thèse se fonde; on les retrouverait ici tous. Ils étaient alors plus neufs qu'aujourd'hui, et ils sont présentés avec diffusion, mais avec force et clarté. Les autorités sont bien choisies, bien discutées, et l'ouvrage pourrait tenir lieu de la plupart des apologies connues de la religion chrétienne.

Mais dans cette discussion, c'est presque toujours Herbert à qui l'auteur s'adresse. Il le traite avec égards, avec respect. La pairie impose même aux

saints; mais il le suit pied à pied, et le réfute sur tous les points. Dans son chapitre XIII, il déclare que *le baron Herbert* est le premier inventeur de cette religion catholique dont il a prétendu poser en cinq articles les dogmes fondamentaux. Là est la source où Blount et tous les déistes ont puisé. Leur prétention sera confondue, si l'on démontre que les cinq articles ne sont ni clairement établis, ni universellement reconnus, ni pourvus d'une puissance persuasive et d'une sanction imposante qui puisse soutenir et fortifier la haine du péché et l'amour du bien. D'ailleurs, cette vérité catholique, cette foi universelle à laquelle on veut nous rappeler, aurait besoin d'avoir pour appui quelque vérité innée, et Locke a prouvé qu'il n'en existe pas, et il l'a fait précisément à propos des cinq articles de lord Herbert.

On devra remarquer que l'argumentation principale de Halyburton repose sur l'influence sanctifiante du christianisme. Il le justifie par ses effets moraux; et cet argument qui aura toujours beaucoup de puissance et de succès, n'a pas une grande valeur philosophique comme tout argument fondé sur l'utilité. C'est l'argument des politiques, applicable par conséquent à toute religion qui fait à la société quelque bien. Mais il trouve facilement accès dans les esprits; il les touche, et combien d'ailleurs croient écrire sur la religion qui ne traitent au fond que de la politique!

Ce serait cependant méconnaître la valeur intellectuelle de Halyburton que de le supposer uniquement sensible à l'action bienfaisante du christia-

nisme et trop étranger aux vues spéculatives sur la nature humaine, qui servent à le fonder comme doctrine générale des rapports de l'homme avec Dieu. Il développe, avec mesure dans l'expression, mais avec confiance, les maximes protestantes sur le péché, sur la gratuité du salut, sur la justice de Dieu qui serait inflexible comme la fatalité sans l'arbitraire de la grâce. Il ne recule devant aucune des difficultés que le dogme de la chute, avec toutes ses conséquences, et l'inégalité des conditions dans lesquelles sont placés, par rapport à Dieu, les nations, les époques, les individus, opposent à la notion naturelle d'un maître juste et tout-puissant. Pour en alléger le poids, il expose toutes les subtiles atténuations auxquelles doit recourir un protestant convaincu qui ne veut pas rompre avec la prédestination. Nous ne savons pas que d'autres aient trouvé mieux à dire. S'il ne réussit pas à concilier ses principes avec nos idées de perfection absolue, avec l'ordre moral tel qu'il nous est connu, ni même avec la loi de la conscience, c'est la faute de ces principes et non la sienne. Il s'avance même assez dans le calvinisme pour relever avec sévérité les relâchements conciliateurs de quelques membres de l'Église. En général, il ne croit pas les prêtres entièrement innocents des atteintes qu'a reçues la vraie foi. Il va jusqu'à dire qu'ils sont pour la plupart des *archivilains*[1], et il n'est pas éloigné de soup-

[1] « I am willing to own that they were for most part Archvillains. » Ch. XVIII, p. 457.

çonner Herbert de n'avoir voulu que justifier l'idolâtrie de l'Église romaine. Tous les déguisements conviennent aux papistes[1].

Malgré ces excès de l'esprit de secte, l'ouvrage est solide et instructif, et le style, sans être élevé ni original, n'en rend point la lecture fastidieuse. Si l'auteur n'établit pas invinciblement ce qu'il veut établir, il montre bien ce qu'il y a d'exagéré, de hasardé et d'artificiel dans la prétention de Herbert et de tous ceux qui ont voulu attribuer à la religion naturelle le rôle d'une religion révélée dans l'humanité. Ils posent tous en principe que Dieu ne saurait avoir mis les hommes sur la terre sans leur donner les moyens de revenir à lui. A cela, Halyburton répond que le gouvernement du monde est rempli de choses qu'on ne peut réconcilier avec la bonté divine, et qu'en fait, l'éternelle félicité à laquelle nous devons tendre nous serait inconnue sans une révélation expresse. Rejeter celle de l'Écriture, c'est aggraver la difficulté d'expliquer notre condition. C'est l'écarter au contraire ou du moins l'affaiblir que d'insister sur la corruption générale de l'humanité. Peut-on nier que nous soyons tous atteints du mal du péché, et pourtant, peut-on dire que nous ayons été créés tels? Comment concevoir que Dieu ait mis en nous des penchants criminels? Il faut donc que nous soyons tombés dans notre état présent par notre propre faute. Notre conscience reconnaît à la fin que Dieu est libre et que nous

[1] *Ibid.*, p. 421.

sommes coupables. Or, rien ne l'obligeait à nous relever d'une chute imputable à nous seuls.

On retrouverait toute cette manière bien connue d'argumenter, c'est-à-dire de résoudre la question par la question, dans la controverse qui vient ensuite sur la damnation des païens, et sur tous ces autres problèmes où l'esprit, comme dit Bossuet, ne fait que tournoyer. Nous accordons seulement à la théologie orthodoxe, que rien ne la force de souscrire à la prétention de la théologie naturelle, d'imposer à Dieu l'obligation de pourvoir l'homme de tous les moyens nécessaires pour le bien connaître et pour se rendre digne d'entrer en partage de la vie éternelle. Il serait assurément désirable qu'il en fût ainsi, mais assurément il n'en est pas ainsi. Nous ne saurions assez nous défendre de la tentation de régler l'économie du monde sur nos désirs, et d'imposer à Dieu nos vœux comme une loi. L'expérience ne devrait que trop nous apprendre que l'ordre du monde est fort au-dessous de notre idéal. Les sectateurs d'aucun culte ne peuvent méconnaître que ce qu'ils tiennent pour la vérité religieuse ait été refusé à la grande majorité de l'espèce humaine, puisque toutes les religions sont des minorités, et les fidèles à la religion naturelle ne peuvent démontrer qu'elle ait été universellement, uniformément, perpétuellement connue ; elle n'a jamais été que le fruit tardif de la méditation. Sans doute l'homme a été doué de facultés qui lui permettent de s'y élever. Par l'expérience et la réflexion, il se forme de la Divinité certaines notions qu'il a droit de tenir pour légi-

times. Mais elles ont généralement succédé à des croyances confuses, grossières et fausses, d'où elles ne se dégagent qu'avec le temps. Rarement, jamais peut-être, elles ne pourront se purifier de tout mélange d'erreur et d'illusion. La vérité religieuse, comme toute vérité universelle, est une science, et toute science est laborieuse. C'est à l'homme de la faire. Il n'a reçu d'en haut que la raison qui lui sert à l'obtenir par degrés ; cela seul est certainement révélé.

S'il y a une autre révélation, c'est une grâce ou plutôt une faveur, et elle a pu n'être pas distribuée suivant une justice égale, puisqu'elle est une faveur d'un maître supérieur aux lois.

S'il n'y a pas de révélation, ce qui la supplée est le fruit du travail et du progrès dans un monde imparfait où le bien trouve à la fois des obstacles et des ressources.

Halyburton est un Écossais. Aussi pensait-il et raisonnait-il d'une manière que l'Angleterre de 1714 devait trouver arriérée. Son langage est celui d'un puritain, d'un baptiste des grands jours de 1748, et il faudrait descendre jusqu'à la naissance du méthodisme pour lui retrouver des lecteurs attentifs et sympathiques. Mais en Écose, le presbytérianisme n'a jamais cessé de produire de ces excès de croyance, de doctrine et de langage, qui ajoutent la singularité choquante de l'interprétation à la singularité attrayante du christianisme. L'éditeur contemporain dont le nom rappelle à lui seul toute la poésie des Highlands, le révérend R. Burns, ne balance pas

à témoigner son mépris pour la tiédeur charnelle de ceux qui osent trouver quelque rêverie maladive dans la misanthropie mystique de son auteur. Étrange chose que l'on puisse croire qu'il faut que l'homme soit odieux, pour que son créateur ait voulu mourir à sa place! Chose étrange aussi qu'un rigide prédestinatien comme Halyburton invoque avec tant d'assurance la doctrine métaphysique de l'arminien Locke, et dirige avec une pleine assurance les arguments du sensualisme contre le spiritualisme de lord Herbert.

CHAPITRE VII

CONTROVERSES SUR L'AME. — T. GALE.

Nous voudrions vainement tracer un tableau complet des différentes controverses qui s'élevèrent sur des questions spéciales de morale ou de métaphysique dans le siècle que nous étudions. La presse était alors très-active, et les pamphlets philosophiques composeraient presque une bibliothèque. Nous ne pouvons que glaner çà et là quelques opuscules rencontrés par hasard, et qui donneront une idée de la vivacité et de la fécondité de la polémique sérieuse dans un temps où tout était aussi sérieux qu'animé.

La nature de l'âme, son origine, son avenir avaient été de bonne heure l'objet de recherches contradictoires, et les problèmes peut-être insolubles avaient été posés. Dès le commencement du siècle, Nicolas Hill, qui se disait disciple de Démocrite et d'Épicure, avait élevé sur ces questions des doutes inquiétants[1], et les ouvrages de Greville et de Digby

[1] *Philosophia Epicurea, Democriticana, Theophrastica.* Paris, 1601.

nous ont prouvé que la discussion était à l'ordre du jour.

En 1643, il avait paru, sous la rubrique d'Amsterdam, un court écrit avec ce titre : *Mortalité de l'homme*, et l'*homme* ici veut dire l'âme[1]. L'auteur, qui ne se désigne que par ces initiales R. O., s'arme du scandaleux verset de l'*Ecclésiaste* qui assimile les hommes aux bêtes et leur annonce l'égalité dans la vie et dans la mort[2], pour établir que l'homme par nature est un composé totalement mortel, contrairement à la distinction commune de l'âme et du corps; que l'idée d'un passage immédiat au ciel ou en enfer est une pure fiction, et que la résurrection est le commencement de notre immortalité et le vrai moment de la damnation ou du salut. A cet écrit aride et technique un anonyme répondit deux ans après. Sa réponse a pour titre : *la Prérogative de l'homme*[3]. Cette discussion qui ne cessa pas de garder au moins les apparences chrétiennes, car on ne semblait pas mettre en doute le dogme d'une autre vie à la condition de la résurrection du corps, produisit plusieurs écrits, un entre autres de Samuel Parker contre la supposition origénienne de la préexistence des âmes[4]. On pourrait ajouter ici une énumération de pamphlets théologico-politiques sur

[1] *Man's mortalitie or a Treatise wherein, 'tis proved,* etc. *By R. O.* Amsterdam, 1643.

[2] III, 19.

[3] *The Prerogative of man or his soule's immortality.* Lond., 1645.

[4] Daté d'Oxford, 16?6. Suivi d'un autre, par un anonyme: E. W. A. M. 1667.

toutes ces questions, brochures oubliées, pour la plupart dignes de l'être, et qui n'ont d'autre mérite que de montrer combien la théologie, dans un temps où l'on discute, peut servir, occuper et quelquefois suppléer la philosophie.

Toute la controverse a été résumée dans un récit assez bien fait par un anonyme[1] qui ne croit pas à l'immortalité naturelle de l'âme, et qui trouve dans l'Écriture que tous les pouvoirs de l'âme sont suspendus entre la mort et le dernier jugement. La question de cet état intermédiaire, déjà traitée par White, l'a été par William Brent en 1655, par le docteur Holden en 1661[2]; mais le point de vue religieux domine, en général, le point de vue philosophique. Bien des travaux sur la même matière se trouvent dans un recueil en quatre volumes que possède le *British Museum*. Il a pour titre : *Tracts on the Soul*. Ce sont les pièces de différentes controverses sur l'âme qui, commencées en 1605, se prolongèrent jusqu'en 1784. On y peut lire une assez bonne dissertation d'un anonyme M. S., quoique l'auteur soutienne contre Descartes et Cudworth qu'il y a deux âmes[3]. Mais les pièces les plus intéressantes seraient celles qui ont trait à la discussion suscitée

[1] *A short historical view of the controversy concerning an intermediate state and the separate existence of the soul.*

[2] Henri Holden, théologien catholique (1596-1665). — Brent, auteur d'un ouvrage intitulé : *A Discourse upon the nature or eternity, the condition of a separate soul, according to the grounds of reason and the principles of the christian religion.* Lond., 1657.

[3] *A philosophical discourse on the nature of rational and irrational souls* by M. S. Lond., 1695.

par le docteur Coward en 1702. C'était un médecin qui publia, sous le nom d'*Estibius Psychalethes*, un ouvrage où il attaquait formellement la spiritualité et l'immortalité de l'âme, prétendant que cette croyance était une opinion superstitieuse et contraire au christianisme, parce qu'un miracle seul pouvait rappeler les morts à la vie. Cette restriction ne parut pas sincère. L'auteur fut regardé comme un ennemi de la religion[1]. Une controverse très-animée s'éleva et dura plusieurs années. Mais elle ne rentre pas dans les limites de notre sujet.

Sous toute question de ce genre repose la grande question de l'accord de la raison et de la foi. Elle n'était pas seulement philosophique, elle était politique en un temps où l'on discutait incessamment dans les chambres des lois destinées tantôt à maintenir la conformité au culte établi, tantôt à fonder la tolérance. C'est apparemment ce qui lui attira l'attention du duc de Buckingham. Ce fils du favori de Charles I[er] était un homme d'esprit, variable dans ses opinions, ses goûts, sa conduite. Son ambition capricieuse tour à tour le rapprochait et l'éloignait

[1] *Second Thoughts concerning human soul*, 1702. C'est son principal ouvrage. Il avait été précédé de : *Physcologia* (?) *or serious Thoughts*. Il fut suivi de : *Immaterial substance a philosophical imposture*, Lond., 1704, et brûlé, ainsi que ce dernier écrit, par ordre du parlement. Il fut réfuté par Alethius Philopsyches (John Broughton), qui intitula son ouvrage : ΨΥΚΗΛΟΓΙΑ ; par William Assheton, *Vindication of the immortality*, etc. Lond., 1703 ; par Benjamin Hampton : *The existence of human soul*, etc., 1711, et d'autres encore. Coward était un médecin de Londres, qui avait été *fellow* de Merton-College. Né en 1656, il est mort en 1725.

de la cour. Du ministère de la Cabale, il avait passé dans l'opposition. Ses passe-temps littéraires, d'un genre assez frivole, n'épargnaient pas les ridicules de son temps. On dit qu'il eut Rochester pour collaborateur ; on cite encore de lui une comédie satirique qui ne manquait ni de sel ni de vérité. C'est ce même homme qui, se trouvant de loisir et dans l'opposition, eut la fantaisie de dire son mot sur les questions religieuses, et il laissa paraître un discours sur ce texte : « Il est raisonnable aux hommes d'avoir une religion ou de rendre un culte à Dieu [1]. » Pas plus que la licence de ses mœurs, les lumières de son esprit ne lui permettaient de subir les ordres d'une secte ou d'une Église. Dans une courte préface, il se déclare ami de la liberté de conscience. Sans elle, il prédit la perte de l'Angleterre. Sa thèse est que lors même qu'il ne serait pas évident que le monde ne s'est pas fait lui-même et qu'il est l'ouvrage d'un être plus parfait que lui, l'éternité de Dieu serait encore plus probable que l'éternité du monde. Dieu ne nous demande que de l'aimer, et la religion qui recommande le mieux la vertu doit être la meilleure ; mais rien n'est plus anti-chrétien que la violence.

Et comme il paraît que cette déclaration un peu vague n'avait pas satisfait tout le monde, le duc joint une réplique railleuse à l'auteur anonyme d'une

[1] *A short Discourse upon reasonableness of mens having a religion or worship of God.* Lond., 1685. On trouve cet écrit dans un recueil de pièces rares, qui parut à Londres, en 1708, sous ce titre : *the Phenix.*

Courte réponse au papier de Sa Grâce, et selon l'usage de toute réfutation, il l'accuse de ne l'avoir pas compris et de lui faire dire ce qu'il n'a pas dit.

Cette excursion d'un homme de cour et d'intrigue dans le champ de la controverse religieuse montre à quel point tous les esprits étaient occupés de chercher et de motiver leur croyance, et que toute foi tendait à devenir rationnelle.

Le livre où le rationalisme me paraît le plus purement exposé est un *Traité de la raison humaine* [1], par Martin Clifford. On sait peu de chose de cet auteur qui avait été *master* de Charter-House. Son ouvrage est un plaidoyer hardi en faveur de la raison. Les arguments ne sont pas bien nouveaux ; mais ils sont nettement présentés. La prétention à l'infaillibilité, les violences de l'intolérance, les variations des symboles, l'antagonisme des Églises sont sévèrement critiqués ; Hobbes est en même temps sainement réfuté. L'auteur montre beaucoup d'intelligence et de liberté. Touchant la foi, il s'exprime avec réserve. Il ne l'attaque point ; mais tout l'ouvrage respire le rationalisme.

Nous avons vu que les hommes qui en ce moment prêtaient le plus d'éclat à la haute Église montraient une largeur d'esprit qu'on leur reproche encore quelquefois, bien qu'elle ait beaucoup servi à rétablir un lien durable entre l'épiscopat et la liberté

[1] *A Treatise of human reason* by M. Clifford esq. *late master of Charter House*, 1675. L'auteur mourut en 1677. Son ouvrage fut après lui défendu par Albert Warren, *An apology*, etc. Lond., 1680.

constitutionnelle. Les opinions sages et quelque peu nouvelles ne pouvaient se produire sans provoquer des critiques et même des accusations. Un court pamphlet de 1662 nous prouve que dès lors on avait désigné par le nom de latitudinaires, *Latitude men*, cette nouvelle secte, née à Cambridge, de conspirateurs contre la royauté et contre l'Église. Un écrivain désigné par les initiales S. P. de Cambridge, interrogé par son digne ami G. B. d'Oxford, répond à ces attaques dans une lettre spirituelle et sensée [1]. Quant à des complots, dit-il, contre l'autel et contre le trône, ce sont des chimères indignes d'attention. Il s'agit tout simplement de membres de l'université arrivés par la voie régulière à leurs titres ecclésiastiques, fidèles à l'Église établie, trouvant dans l'Écriture les fondements de leur foi, mais ennemis de la violence, et persuadés qu'il vaut mieux en appeler à la raison pour séparer la vérité de l'erreur. Ils ne sont pas pour cela partisans de la liberté de conscience (c'est une parole que l'on osait rarement proférer alors), mais ils veulent convertir par l'exemple, les bons conseils, les sages entretiens. Au vrai, leur crime est une nouvelle philosophie. Ils ne se soumettent plus à Aristote et à l'École. Ils ne respectent pas un enseignement frivole et suranné. Mais qu'y faire? Peut-on empêcher le progrès des sciences? Gilbert a ouvert la route en An-

[1] *A brief account of the new sect of Latitude men*, etc , *by S. P. of Cambridge, an answer to a Letter of his friend of Oxford*. Dans le recueil intitulé : *The Phenix*. Lond., 1708, t. II, n° 27.

gleterre, et les nouveaux philosophes ne peuvent nier que Galilée et Descartes soient leurs maîtres. Descartes l'était cependant plus par son exemple que par ses leçons. On se sentait porté à imiter sa hardiesse en métaphysique comme celle de Bacon en physique. Il ne faut pas s'étonner si les partisans de l'enseignement consacré des doctrines traditionnelles prenaient l'alarme, et s'empressaient de dénoncer les nouveautés comme dangereuses pour l'Église et l'État. Cette lutte et les excès passionnés qu'elle engendre sont de tous les temps. Mais on peut dire que depuis la Renaissance le combat n'a pas cessé dans la philosophie comme dans la politique.

Ce n'est pas cependant que l'excitation des combattants les entraîne à ces témérités spéculatives, qui inquiètent jusqu'au sens commun des peuples. L'Angleterre ne ressemble pas à l'Allemagne moderne. Spinoza était sans crédit. Platon qui aurait pu entraîner les esprits dans le vague de l'idéalisme, n'était pas systématiquement étudié, et nous ne pouvons reconnaître le pur platonisme chez deux auteurs à qui on l'attribue quelquefois, Gale et Parker. Ce sont deux protestants assez absolus ; le premier non conformiste, le second grand épiscopal et même évêque ; le premier convaincu que la vérité et la justice dépendent de l'arbitraire volonté de Dieu, le second résolu à récuser toute philosophie religieuse fondée sur des principes *a priori* et à soupçonner d'athéisme involontaire quiconque cherche dans les idées les preuves de la Divinité. Mais tous

deux, comme ennemis du péripatétisme scolastique, qu'ils ne séparaient pas de la théologie catholique, ont paru pousser à une réaction en faveur de Platon. Tout au plus peut-on dire qu'ils le choisiraient pour maître, s'ils pouvaient se ranger autour d'une autorité profane. Tous deux cependant connaissaient assez bien la philosophie ancienne, et quoiqu'ils ne la citent généralement que pour la critiquer, ils y rencontrent des vérités de détail; ils les recueillent, ils s'en servent, et ne s'aperçoivent pas qu'ils sauraient bien peu de chose, si l'antiquité ne les avait instruits. Ils lui doivent d'avoir pensé.

Théophile Gale, né en 1628, élevé à Magdalen-College, obtint le grade de *fellow* à l'université d'Oxford, mais il le perdit à la restauration; il avait pris rang parmi les prédicateurs puritains. Attaché à l'éducation des enfants de lord Wharton, il les accompagna en France au collége réformé de Caen. Revenu à Londres en 1666, il vit la Cité en flammes et crut tous ses papiers brûlés et les fruits d'assez longues études perdus. Il n'en était rien, et il put bientôt commencer à imprimer. On a de lui divers ouvrages [1]; mais le plus important, celui dont on parle encore quelquefois, est consacré à la démonstration d'une idée singulière. Ce fut, dit-on, en lisant Grotius qu'il imagina de chercher dans l'Écriture sainte l'origine de toute la philosophie et même de toute la littérature. Aristote, selon, lui de-

[1] *The Anatomy of infidelity*, 1672. — *Idea theologiæ tam contemplativæ quam activæ*, 1675.

vait tout à Moïse. Il s'attacha à prouver sa thèse par les langues, par la philologie, puis par l'examen des systèmes, et sa conclusion fut la vanité de la philosophie. L'érudition et la critique doivent donc être le caractère de ses travaux. Aussi son principal ouvrage a-t-il été comparé à l'*Histoire de la philosophie ancienne* de Stanley qui avait paru en 1655.

Gale, en effet, aurait pu profiter de cette dernière publication; c'était la première tentative en ce genre dans les temps modernes. A ce titre le livre fait honneur à son auteur, et il s'est soutenu assez longtemps en quelque estime dans la littérature anglaise, quoiqu'il ne paraisse pas avoir été fort remarqué des contemporains. Thomas Stanley, du Collége de Pembroke à Cambridge, après s'être essayé dans la poésie et la traduction des poëtes grecs, avait repris l'œuvre de Diogène Laërce en la complétant à l'aide de tous les documents alors connus qu'avait laissés l'antiquité [1]. Son livre qui témoigne d'une instruction solide, contient l'histoire de dix-huit sectes, y compris les doctrines chaldaïque, persane et sabéenne. C'est une compilation bien faite et qui ne se lit pas sans intérêt. Brucker qu'on peut regarder comme le créateur de la véritable histoire de la philosophie, s'est montré sévère pour son devancier. Il est vrai que l'ouvrage de Stanley, très-complet pour la biographie, l'est beaucoup moins

[1] *The History of philosophy containing the lives, opinions, actions and discourses of philosophers of every sect* by Th. Stanley, Esq. 4e édit. Lond., 1743. La date de la naissance de Stanley st douteuse; il mourut en 1678.

pour l'exposition et l'examen des systèmes philosophiques. Ils y sont à peine appréciés, et leurs rapports de succession, de développement, de réaction, ne sont pas indiqués. Pour faire connaître le platonisme par exemple, Stanley se borne à traduire l'exposé d'Alcinoüs et une analyse assez curieuse de Pic de la Mirandole. C'est pourtant quelque chose que d'avoir pensé le premier à réunir pour les modernes dans un seul tableau ce riche ensemble de doctrines, gloire sans égale du génie de l'antiquité, et malgré l'indifférence des contemporains, l'ouvrage de Stanley a dû dispenser de beaucoup de travail ceux qui sont venus après lui.

Gale paraît s'être contenté de ses propres recherches pour composer sa *Cour des Gentils*, qui parut un an avant sa mort. Mais que signifie ce titre singulier [1]? Ne serait-ce pas le procès des gentils, le jugement de la philosophie païenne? ou bien est-ce les païens pris pour juges et rendant témoignage à la sagesse révélée? Ce qui est certain, c'est que le but de l'auteur est de faire voir l'imperfection ou l'égarement de toute philosophie profane, et de montrer que s'il y en a une bonne et saine en effet, elle vient de Dieu, de sa parole et de son peuple.

Il cherche d'abord à prouver que l'intelligence divine et les idées éternelles constituent le grand modèle de tout entendement créé, et c'est sur ce point peut-être qu'il se rapproche le plus de Pla-

[1] *The Court of the Gentiles, or a Discourse touching the original of human literature both philologie and philosophie,* etc., by T. G. Oxford, 1669.

ton, puisqu'il donne l'exemple rare de son temps d'entendre quelque chose à la théorie des Idées. « La sagesse divine a, dit-il, imprimé sur la création quelques idées créées ; celles-ci forment la loi de la nature qui régit toutes choses. La lumière naturelle est l'*idée objective* ou la matière, le fond de toutes les sciences et de tous les arts qui ne sont que des reflets de ces idées naturelles que Dieu a empreintes dans les choses. Cette lumière s'étant obscurcie, Dieu l'a éclaircie par la lumière révélée[1]. » Ces propositions un peu obscures dans leur texte sont ensuite plus clairement et même rationnellement établies; puis, dans tout le reste de la première partie du livre, justifiées par les efforts d'une érudition étendue, variée et sans critique. Comment prouver, en effet, que toute science n'est qu'une tradition judaïque?

Ce n'est pas que, de l'aveu de Gale, il n'y eût, dès l'origine, une noble philosophie, lumière pure, *beauté vierge*, mais elle tomba avec Adam. De là la vanité de la science païenne, et les erreurs de la théologie mystique et de la théologie canonique, surtout de la théologie scolastique, partie vitale de l'anti-christianisme, et qui n'était qu'un aristotélisme corrompu. Mais il n'y en a pas moins une saine philosophie qu'un jugement libre peut retrouver en renouvelant l'honorable entreprise des néo-platoniciens, c'est-à-dire l'éclectisme. Quatre livres sont consacrés à l'extraire d'une revue de la science

[1] P. I, c. I.

humaine depuis les patriarches jusqu'à Cudworth et Stillingfleet.

La troisième partie[1] est une critique sévère des erreurs capitales qui ont déparé dès l'origine ou corrompu avec le temps la philosophie païenne. L'auteur s'arme contre elle des critiques d'Érasme, de Vivès, de Morus, de Bacon et même de Jansenius ; car, en bon protestant, il n'abandonne jamais la théorie augustinienne de la grâce, et c'est à l'autorité de la philosophie païenne et encore mal interprétée qu'il attribue une théologie naturelle pervertie, les hérésies comme celle de Pélage, une scolastique anti-chrétienne, enfin la philosophie papale[2]. Il faut donc une philosophie réformée. La réforme en a été commencée par Wycliffe, elle a été continuée avec la réforme religieuse jusqu'à Ramus. Il espère, ce qu'assurément ne cherchaient pas les maîtres qu'il vient de citer, une renaissance du platonisme, mais subordonné à la religion. C'est dans cet esprit qu'il trace un tableau général et méthodique de toutes les parties de la philosophie morale, et tout en tombant encore dans la pédanterie des citations prodiguées, il donne un assez bon plan d'études où Platon occupe la première place, quoiqu'à l'exemple des alexandrins il s'efforce en même temps de réhabiliter en partie la métaphysique d'Aristote défigurée par les docteurs du moyen âge[3].

[1] Publiée, ainsi que la quatrième, en 1677.
[2] P. 222.
[3] Part. IV. Préf., l. I et II.

Dans un autre ouvrage dont le titre promet plus que le texte ne tient[1], Gale a poursuivi l'idée développée dans le premier. Cette fois, il écrit en latin, et il s'en prend surtout à la philosophie nouvelle, à celle de Descartes. Il lui reproche son doute universel et sa règle de n'admettre rien dont on n'ait des idées claires. Un tel *criterium* de la vérité, dit-il, doit produire des monstres nouveaux en philosophie. C'est la guerre déclarée à l'Évangile[2].

Platoniciens, aristotéliciens, cartésiens, tous n'ont qu'une raison à donner : le maître l'a dit[3]. Et contre leur esprit de secte, Gale reprend la thèse d'une philosophie générale, dérivée d'une source sacrée, la révélation. C'est le sujet des deux premières parties de la *Cour des Gentils* retraité ici plus sommairement, mais dans le même ordre. Il se répète moins dans son second livre où il traite des neuf habitudes intellectuelles, c'est-à-dire des facultés ou qualités de l'esprit qui forment et complètent le savoir. Ce sont l'opinion et l'expérience (les deux sources de la connaissance en général), l'imitation, la foi, la sagesse, l'intelligence (la faculté des premiers principes), la science (discursive ou la *dianoia* des anciens), l'art, la prudence (le jugement pratique). C'est à l'aide de ces dons divins habilement employés qu'on peut rétablir la vraie philoso-

[1] *Philosophia generalis in duas partes discriminata, una de ortu et progressu philosophiæ ejusque traductione a sacris fontibus in qua fusius tractatur de philosophia platonica,* per Th. Galeum. Lond., 1676.

[2] *Dissert. proœm.*

[3] « Ipse dixit unica ratio. »

phie, dont le livre III est consacré à exposer l'objet, les fins, les conséquences, les annexes, les limites qui la séparent de la théologie. La pensée de Gale n'a pas changé ; il veut une philosophie libre, c'est-à-dire qui ne s'asservisse à aucune école, un véritable éclectisme, et il le trouve dans un centon méthodique de propositions platoniciennes assez arbitrairement choisies. Cette pensée était bonne, quoiqu'il n'ait pas su l'accomplir avec la pénétration, la décision et l'étendue qu'elle réclamait et son erreur principale, commune à tant d'autres, est de n'avoir pas su saisir la méthode de Descartes. Elle l'aurait conduit à reconnaître que Descartes n'était pas si loin de Platon qu'il le croyait, et qu'un platonisme redressé par la méthode psychologique pouvait bien être la base ou le résultat du véritable éclectisme qu'il poursuivait en vain.

Malgré la fausseté de l'idée générale qui a inspiré ce livre, et quoique l'auteur ait méconnu l'originalité du génie de l'antiquité, il fait preuve d'une véritable intelligence dans l'examen des systèmes métaphysiques ; il les a bien étudiés, et quand il en conclut qu'il faut chercher la vraie philosophie dans un platonisme éclectique, il est inconséquent sans doute, il revient à cette antiquité tant accusée, et perd de vue l'idée chrétienne et protestante qui semblait le guider ; mais il s'élève à une vue générale que notre temps et notre pays ne sont pas en droit de mépriser.

CHAPITRE VIII

S. PARKER.

Quoique empruntée en partie aux alexandrins, la pensée d'un éclectisme platonicien avait chez Gale une véritable originalité par la manière dont elle était conçue et motivée. C'était le principe d'une doctrine dont il apercevait distinctement tous les caractères, quoiqu'il laissât à d'autres le soin de l'établir. L'éclectisme n'est plus un système, mais une idée confuse dans les ouvrages de Samuel Parker, dont le nom est souvent rapproché de celui de Théophile Gale. Il a pu le connaître à l'université d'Oxford et apprendre de lui à étudier dans un esprit d'hostilité toute la philosophie profane, mais il n'a pas tiré de cette étude une conclusion distincte, et malgré un assez riche fond de savoir, un esprit vif et pénétrant, il n'a laissé ni mérité un grand renom, et encore moins dans l'histoire que dans les lettres.

Il sortait d'une famille d'Indépendants. Son père avait été sous Cromwell un des barons de l'Échiquier. Placé à Oxford sous un tuteur presbytérien,

il fut d'abord un zélé non-conformiste. La restauration le trouva bachelier ès arts à vingt ans, et secondée par les exhortations du docteur Ralph Bathurst, *senior fellow* de Trinity College, où il était entré, elle fit de lui un adversaire zélé des dissidents. Ayant reçu les ordres en 1663, il vint à Londres, publia son premier ouvrage, obtint d'être affilié à la Société royale et s'insinua dans la faveur de Sheldon, archevêque de Cantorbéry, qui le nomma archidiacre de son église (1670).

Il continua de se recommander aux puissances par une polémique virulente contre les non-conformistes, et sa vivacité d'esprit lui aurait donné l'avantage dans le débat. s'il n'avait trouvé son maître dans André Marvell, qui lui renvoya habilement le ridicule. Marvell était un écrivain né pour la polémique et la satire; son enjouement n'ôtait rien au sérieux de ses convictions. Il avait été associé à Milton comme secrétaire latin de Cromwell, et demeurait fidèle à ses opinions. Il emprunta le titre d'une comédie de Buckingham, *la Répétition* (*the Rehearsal*), satire dirigée contre Dryden sous le nom de Bayes; il la mit en prose et la tourna contre Parker qui voulut répondre; mais Marvell répliqua et Parker se tut (1672). « Nous lisons encore avec plaisir, dit Swift, la réponse de Marvell à Parker, quoique le livre auquel il répond soit oublié. » On dit que malgré ses opinions, il plaisait par sa conversation piquante à Charles II qui essaya vainement de le gagner[1]. Mais

[1] André Marvell, né en 1620, mort en 1678, a conservé une réputation dans les lettres. Il entra au parlement en 1660 et 1666, et y

Parker était d'un tout autre caractère. En attaquant avec violence le presbytérianisme et tout ce qui lui ressemblait en même temps, il entendait bien faire acte de courtisan, et il obtint, en récompense d'un de ses ouvrages intitulé *Religion et Loyauté*, l'évêché d'Oxford et le titre de membre du Conseil privé (1684).

En cette double qualité, il prôna, il soutint toutes les mesures de Jacques II et son insidieuse tolérance qui n'était qu'un complot contre le protestantisme. Il montra tant d'ardeur qu'on le soupçonna d'être devenu catholique. Du moins cite-t-on une lettre où le père Peter écrit au père Lachaise que si l'évêque d'Oxford ne s'est pas encore déclaré, c'est à cause de sa femme; mais il le blâme en même temps d'être trop emporté. Parker avait en effet écrit en faveur du dogme de la transsubstantiation[1] et attaqué avec beaucoup de violence la loi du *Test*. Ce n'était guère le rôle d'un ministre anglican. Mais Swift, qui faisait, on l'a vu, peu de cas de ses ouvrages, assure qu'il tenait avant tout à garder sa femme et son évêché. C'était un de ces hommes querelleurs et serviles, orgueilleux et bas, nés pour compro-

siégea dans l'opposition. Il avait défendu un livre de Croft, évêque de Hereford, sur la primitive Église, contre le docteur Turner, dans un ouvrage, intitulé : *M. Smirke ou le théologien à la mode* (1676). Il tomba gravement malade, et sa mort prochaine fut attribuée au poison.

[1] Probablement, il soutint, en évitant le mot de transsubstantiation, que Dieu était présent dans le sacrement d'une manière inconcevable, interprétation qui avait pris faveur à la cour et dans la haute Église. Un catholique, quelque peu railleur, sir Elisha Leighton, prétendait que c'était croire à la transsubstantiation, parce qu'elle était ce qu'on avait jamais inventé de plus inconcevable.

mettre les causes qu'ils défendent. Aussi lorsque le collége de la Magdeleine à Oxford eut élu pour son chef le docteur Hough contre l'ordre du roi qui avait désigné un nouveau catholique, Jacques II fit-il annuler d'autorité la nomination, et désespérant de donner, suivant sa première idée, le collége aux catholiques, il y installa de force Samuel Parker. Cet acte arbitraire que Burnet appelle un acte de brigandage, fut un de ceux qui perdirent Jacques dans l'Église; et ce grief compta parmi les motifs de sa déchéance. Mais le zèle de Parker se prêtait à tout.

Heureusement pour lui, la sincérité de son zèle, fort contestée par les historiens, ne fut pas mise à l'épreuve par les événements. Il ne vit pas la révolution, il mourut au commencement de 1688[1].

Écartons, suivant notre usage, tous ses écrits sur les matières ecclésiastiques et politiques, et prenons son premier ouvrage qu'il publia à vingt-cinq ans. C'est un recueil d'essais physico-théologiques en latin touchant la Divinité[2]. Il s'y propose de refaire une théologie scolastique avec les formes de la philosophie nouvelle et réformée. Qu'entend-il par une philosophie nouvelle? ce n'est assurément pas celle de Descartes. La nouveauté qu'il conseille me

[1] On a imprimé en 1690, comme de lui, un discours adressé au roi Jacques, pour lui persuader d'embrasser la religion protestante : *A Discourse sent to the late king James*, etc. Lond., 1690. Mais l'authenticité n'en est pas prouvée.

[2] *Tentamina physico-theologica de Deo : sive theologia scoastica ad normam novæ et reformatæ philosophiæ cocinnata...* Auth. S. Parkero, etc. Lond., 1665.

paraît uniquement consister dans l'abandon habituel des formes de la scolastique et dans un retour vers la philosophie de l'antiquité dont il discute les divers systèmes tantôt pour s'y appuyer, tantôt pour les détruire, établissant ainsi sa propre théologie, scolastique seulement en ce sens qu'il veut en faire une nouvelle théologie des écoles.

L'ouvrage ne brille point par l'ordonnance. La multiplicité et la confusion des matières et des questions en rendrait l'analyse longue et difficile, et quoique certaines parties soient traitées avec beaucoup de vivacité d'esprit, il faut renoncer à faire connaître avec suite et avec détail un livre dont la lecture offre cependant quelque instruction.

Son premier chapitre est consacré à défendre contre le reproche d'athéisme ceux des philosophes grecs qui en ont été accusés, non-seulement Anaxagore, ce qui serait assez simple, mais Diagoras, Evhemère, Épicure. Ils n'ont fait la plupart du temps qu'attaquer la religion de leur siècle, et ils seraient excusables, quand même la critique des superstitions du polythéisme les aurait entraînés trop loin. Des systèmes erronés ou discordants sur la nature des choses ou sur celle de Dieu ne sont pas des preuves d'athéisme. Mais il est vrai que les systèmes en général ne sont pas soutenables, pas plus l'hypothèse d'Épicure que celle de Descartes. Parker leur oppose ses idées sur la constitution du monde en écartant les rêves de Képler[1], et s'attache à mon-

[1] *Keppleri somnia,* l. I, ch. II, p. 53.

trer, contre Cardan, Pomponace, Vanini, que l'ordre général, la naissance nécessaire du genre humain, la structure de notre corps dénotent une évidente finalité. Parmi les phénomènes physiologiques, la génération est celui qui l'arrête le plus longtemps, et le goût n'est pas plus respecté que la vérité dans les descriptions et les explications auxquelles il se complaît.

Les diverses hypothèses des athées sont ensuite réfutées par les arguments connus, et même avec assez de bonheur, sauf en ce qui touche l'idée de l'éternité du monde qui ne devrait point être confondue avec un dogme d'athéisme. Ici il se tourne tout à coup contre Descartes, « ce très-illustre Descartes, dont les deux sophismes sont de beaucoup plus célèbres que les autres. Plus savant en mathématiques qu'en métaphysique, il est allé démontrer en grande pompe l'existence de Dieu par l'un dans sa troisième, par l'autre dans sa cinquième Méditation[1]. » Des hommes qui ne sont pas des ignorants les ont proclamés des démonstrations dignes d'Archimède[2]. La réfutation se fonde sur deux points. Le premier c'est que nous ne pouvons atteindre aucune idée de Dieu, car, dit Parker, dût-on m'appeler animal épais et grossier, je confesse que j'ai tiré des sens toutes mes idées. Le second, c'est la

[1] L. I. c. v, p. 157.

[2] *Archimedeæ demonstrationes*, ibid. Ces hommes non ignorants sont More, *Stillingfleet* et Walter Charlton qui était un médecin de Charles II (1619-1707), et qui a écrit des ouvrages de théologie naturelle et une *Physiologia epicuro-gassendo-charletonica*. Lond., 1654. Je n'ai pu me procurer ses ouvrages.

réponse de saint Thomas et avant lui de Gerson et de Pierre d'Ailly, à l'argument de saint Anselme; et même plus conséquent que saint Thomas, Parker lui reproche d'avoir paru admettre que la perfection implique l'existence. Les défauts indéniables de l'argument, quand on lui donne une forme trop rigoureuse et qu'on le sépare de toute considération psychologique et de tout recours au principe de causalité, sont ici relevés avec une véritable précision logique.

Le second essai ou le livre second est la réfutation de l'athéisme selon la théologie chrétienne. Dans celui-ci, Parker abandonne les païens qui n'ont jamais, dit-il, conçu Dieu comme nous le concevons. D'abord ils adoraient les uns les astres ou le soleil, les autres, le monde ou son âme. C'est là l'unique divinité dont le très-noble Herbert[1] ait réussi à prouver le culte perpétuel. Encore cette âme du monde n'est-elle qu'un souffle, une matière éthérée. Avant les scolastiques, ce mot d'âme n'a jamais désigné une chose exempte de toute masse corporelle. Les mots de *mens* ou de νοῦς désignent la faculté, non la substance. Platon craignait le sort de Socrate. Il s'exprime avec ambiguïté. On dirait qu'il reconnaît deux dieux ou deux mondes, l'un visible, l'autre intelligible. Pour Aristote, le ciel est Dieu.

Les rapports que peut présenter la théologie des païens avec celle de la Bible sont fortuits; et la Bible elle-même ne parle de Dieu que par images. Dieu

[1] Nobilissimus Herbertus, l. II, c. II, p. 242.

lui-même n'a montré à Moïse que sa gloire, la splendeur de son être. Quant à cet être même, à son essence, elle est restée cachée, elle est incompréhensible ; car la faiblesse de notre esprit s'élève difficilement au-dessus de la matière. Témoin l'adage, *Tritum illud : Nihil est in intellectu.* On peut, par le raisonnement, établir qu'il y a des substances spirituelles ; mais ce qu'elles sont, on ne peut le dire. On ne les fait connaître que par leurs opérations ou leurs attributs. En général, quoique nous semblions comprendre les essences mêmes des choses, grâce aux termes abstraits et universels, au fond nous ne saisissons rien au delà de leurs accidents.

Dites donc que Dieu est un esprit infini, éternel, immense, souverainement bon, etc., mais renoncez à définir cet esprit dans sa nature ; ou concevez-le métaphysiquement comme une entité différente de toute autre, une entité parfaite et infinie. L'idée d'essence est l'idée d'être. Une essence est donc d'autant plus parfaite qu'elle est plus éloignée du non-être. L'essence divine existe par elle-même, mais il ne faut pas l'entendre comme si positivement elle était cause de soi, ce qui serait introduire en Dieu des distinctions. C'est négativement qu'il faut dire que Dieu n'a pas d'autre cause que lui-même[1].

Lorsqu'on dit que Dieu n'est dans aucune catégo-

[1] L. II, c. IV, p. 307. Ceci est un trait contre Descartes, qui, dans sa *Réponse aux quatrièmes objections*, II, veut que l'on conçoive en Dieu une puissance positive par laquelle il se donne l'existence et l'existence parfaite, en sorte qu'il est en ce sens la cause de soi-même, *causa sui*.

rie, on parle ainsi par un sentiment religieux; mais on ne veut pas dire qu'on exclut Dieu de la pensée. Les catégories ne sont que les manières de penser de certains philosophes : pourquoi ne pas dire que Dieu est la première des substances? Ses perfections sont absolues. C'est cependant une erreur commune que de les considérer comme si elles étaient des choses secondes (les essences secondes d'Aristote); elles sont au même rang que l'essence même. Aussi ne pouvons-nous les concevoir que *via remotionis*. Retranchons tout ce qui est négation, défaut, limite, et nous obtiendrons l'idée positive de perfection. La *via remotionis* conduit ainsi au même point que la *via eminentiæ*. C'est un paradoxe que de vouloir écarter les perfections, parce qu'elles sont désignées par des mots qui peuvent se dire des créatures, car alors Dieu serait l'être sans substance, sans existence, sans intelligence, sans vie, etc. Il vaudrait mieux, comme les néoplatoniciens, désigner les perfections de Dieu, en faisant précéder d'un *hyper* les noms qui les expriment, ou bien il faut entendre que *sans substance*, *sans existence*, veut dire que la substance et l'existence ne suffisent pas pour exprimer l'être de Dieu.

Ses attributs moraux doivent être entendus d'une manière absolue ; de même son éternité. Elle n'est pas cette éternité comparative attribuée à ce qui ne périt pas et qui croît en durée. La durée externe des choses est successive, l'existence de Dieu est permanente et n'a rien à faire avec le temps. On peut donc distinguer « l'éternité, cette *grandeur*

(*amplitudo*) qui s'épand au delà de tout commencement et de toute fin, du temps, cette portion qui est mesurée par l'existence du monde[1]. » Ici est combattue l'idée que Parker attribue à David Derodon d'identifier l'éternité et l'espace avec Dieu[2]. Les problèmes ardus auxquels donnent lieu ces deux immensités sont discutés avec une certaine sagacité, et entre autres choses, l'auteur établit qu'il n'est contraire ni à la raison ni à la foi que Dieu pût communiquer l'éternité à une créature, spécialement au monde.

Cet ouvrage confus et indigeste ne sortira pas de l'oubli où, dès le temps de Swift, il était plongé. Cependant peu de questions difficiles de la théodicée métaphysique y sont négligées. L'esprit de l'auteur n'est pas sans subtilité philosophique. Les citations surabondent ; mais elles sont quelquefois bien groupées et utilement employées. C'est un de ces livres peu lisibles à l'aide desquels un moderne intelligent pourrait, sans autre secours, faire sur les mêmes sujets un bon ouvrage.

Il paraît que l'apologie des philosophes païens valut à Parker quelques critiques. Du moins tout en se prétendant trop philosophe pour tenir au jugement des hommes, il composa en anglais tout un ouvrage pour justifier ce que dans le premier il

[1] Amplitudinem illam quæ ultra ullum principium et terminum effunditur, et tempus, portionem istam qua mundi existentia designatur (L. II, c. vi, p. 378.)

[2] Derodon, Français, théologien protestant (1600-1664). Il aurait, selon Parker, devancé une idée qu'on a cru trouver dans Newton, et que l'on trouve dans Clarke.

avait dit de Platon[1]. C'est plutôt un éloge de l'esprit que des dogmes du platonisme. Ainsi les platoniciens sont loués de professer une morale plus modérée, plus douce, que la morale stoïcienne, d'éviter la tristesse et la misanthropie, d'apprécier la bonne nature, *ce tempérament de l'âme, don gracieux et divin*, méconnu encore naguère de ceux qui ont baptisé du nom de zèle le feu incendiaire (*sulphureous*) du fanatisme[2]. La politesse des mœurs était encore un des mérites des platoniciens. On l'a vu lors de la renaissance du Platonisme sous Cosme de Médicis. Leur logique était pratique ; elle consistait à poser des principes clairs et à les développer par l'induction. Parker n'est pourtant pas toujours sûr d'entendre *le Parménide*. La théorie du *Menon* sur la réminiscence tourne dans un cercle, et il trouve de l'incohérence dans la démonstration de l'immortalité de l'âme que donne le *Phèdre*.

La théologie de Platon, quant à la pratique, est bonne; c'est une religion toute spirituelle qui ne tend qu'à rendre l'âme semblable à Dieu. La théologie spéculative souffre plus de difficultés. Platon doit être blâmé de s'être privé de la connaissance des vérités les plus palpables en dépréciant le témoignage des sens. La théorie des Idées est sans base, car les principes généraux sont tirés des ob-

[1] *A free and impartial censure of the platonick philosophie with an account of the origenian hypothesis concerning the preexistence of souls, in two Letters, written to Mr Nath. Bisbie,* by S. Parker. — 2. Ed. Oxford, 1667.

[2] *Let. I*, p. 25-28.

servations particulières. A quoi bon chercher la vérité dans un monde intelligible, quand il suffit d'ouvrir les yeux autour de nous? La prétention de connaître et de définir l'essence des choses est vaine. Les définitions n'ont d'autre but que de fixer et de déterminer la signification des mots. On ne doit pas tenter de définir les choses, qui ne sont bien connues que par les sens, et quant aux observations, en est-il une qui rende l'esprit plus perplexe que la simple idée de la pure matière (*naked matter*)?

Platon n'a donc pas été exempt dans sa théologie de la faute générale des hommes de science[1], l'affectation d'obscurité. Son exemple doit nous préserver des romans philosophiques, de l'emploi de l'allégorie et de la métaphore, des prestiges de l'*Idola specus*. Les systèmes philosophiques, comme celui des tourbillons de Descartes, peuvent rencontrer la vérité par hasard ; mais il vaut mieux imiter la réserve d'Épicure qui avait pris pour sa devise : *Évidence*[2]. Il faut surtout se garder de combiner les systèmes avec les dogmes. C'est ce qui a conduit les gnostiques à l'hérésie, et les scolastiques n'ont pas été plus heureux en mélangeant les articles de foi et les opinions d'Aristote. La faute serait la même de vouloir rattacher Platon à Moïse et confondre la Triade avec la Trinité.

Cette première lettre est une critique indirecte de Gale. La seconde roule sur la puissance de Dieu. Ce

[1] « The catholick crime of all the learned world. »
[2] « Perspicuity for his motto. »

qui n'était que puissance avant la création est devenu depuis règne ou domination (*Dominion*), sorte de souveraineté que Parker définit, d'après Hobbes, la liberté d'user de ses propres facultés suivant la droite raison. Cette souveraineté d'ailleurs est en Dieu d'accord avec toutes ses perfections; celles-ci garantissent qu'il ne fera jamais rien qui les démente, en sorte qu'il y a en lui quelque chose comme le droit et le devoir. Après cette pensée belle et hardie, on est surpris de lire que Dieu peut nous infliger arbitrairement des maux qui nous laissent dans une condition qui ne peut être préférée qu'au non-être, ôter la vie à l'innocent, anéantir ses promesses; et tout cela, il le peut faire à une créature pour le péché d'une autre; mais il ne saurait réduire sa créature à l'état pire que le néant, car ce serait lui ravir plus qu'il ne lui a donné, ni décréter contre des myriades infinies de créatures des tourments infinis et insupportables. Il vaut mieux être né que n'être pas, et n'être pas que d'être misérable, s'il s'agit d'un malheur absolu. On doit donc avec Épiscopius soutenir contre Calvin et Hobbes que la souveraineté de Dieu est réglée par ses propres perfections.

Mais la bonté de Dieu ne peut détruire la liberté de sa nature, sa volonté est souverainement libre. La liberté est une liberté d'indifférence par rapport à tous les motifs extérieurs qui nous entraînent; c'est le pouvoir de se déterminer par soi-même. Dieu n'est pas un agent nécessaire, et ses déterminations, bien qu'éminemment conformes à sa na-

ture, ne sont pas pour cela des résultats nécessaires de cette même nature.

Tous les biens sont dus à sa bonté. C'est par bonté que, pour prix d'une obéissance qui ne mérite pas une telle faveur, il nous promet des biens éternels. Si le ciel en ce cas nous était dû, il n'y aurait plus de grâces à lui rendre. On ne doit donc pas croire avec Origène à la préexistence des âmes, sur ce fondement que cette hypothèse vaudrait mieux que la disposition contraire. Il faut regarder comme plus digne de la sagesse de Dieu, qu'il nous ait placés dans une condition d'imperfection d'où nous pouvons, en libres et intelligentes créatures, nous élever à un état supérieur, à une meilleure vie.

Cette seconde lettre est plutôt théologique que philosophique ; car elle ne tend qu'à justifier spéculativement des croyances chrétiennes. Parker en dit à peu près tout ce qu'on en peut dire, et s'il tourne dans un cercle, c'est que ni lui ni personne n'en peut sortir. Nous nous attacherons davantage à la première, et quoiqu'elle atteste dans l'auteur une certaine connaissance de Platon et un certain goût pour son école, elle ne fait pas de l'auteur un platonicien. On ne l'est pas apparemment, lorsqu'on rejette la théorie de la réminiscence et celle des Idées. Tout au contraire, on aura remarqué que sur l'origine des idées et même des principes, comme sur l'emploi et la valeur de la définition, il parle comme parlerait un pur disciple de Locke et un disciple anticipé ; car Locke ne devait rendre ses

oracles que bien des années après ; mais Hobbes avait écrit depuis longtemps.

Les ouvrages qui nous ont occupé jusqu'ici sont de la jeunesse de Parker. Il n'avait guère plus de vingt-six ans, lorsque le plus récent parut. Mais douze ans après, il se reprochait d'avoir trop accordé soit à la théologie des païens, soit à celle de l'École, et d'ailleurs il lui semblait que le cartésianisme levait la tête en Angleterre; il regardait comme de son honneur et de son intérêt de l'écraser.

Antoine Legrand, de l'ordre des Récolets, élevé à Douai où les Anglais catholiques avaient un collége, était venu en Angleterre, soit comme missionnaire, soit pour s'occuper d'éducation. C'était un cartésien zélé, on l'appelait l'abréviateur de Descartes, et il avait publié successivement deux traités où il exposait sa philosophie [1]. Cette provocation dut échauffer l'ardeur polémique de Parker, et il prit la plume.

Dans un ouvrage auquel Legrand répondit [2], il commence par déclarer que la plupart des exemplaires de l'écrit qu'il avait publié, *admodum adolescens*, ayant péri dans l'incendie de Londres (1666), il a attendu pour donner une nouvelle édition qu'on lui demandait, d'être entièrement délivré de cette horrible scolastique, *scolastici horroris*, et désor-

[1] *Philosophia vetus e mente R. Descartes more scolastico digesta.* Lond., 1671. — *Institutiones philosophiæ secundum principia R. Cartesii.* Lond., 1672. — Cf. Bouiller, *Hist. de la phil. cartés.*, t. II, ch. XXVI.

[2] *Apologia pro R. Descartes contra S. Parkerum.* Lond., 1679.

mais tirant toute sa théodicée de la beauté de la nature, il n'y voit plus que la sagesse de l'artiste divin, rejette toute explication mécanique, et fait la guerre à tous les philosophes, non-seulement à Épicure à qui il restitue son titre de pourceau, mais à Aristote, à Descartes, à tous ceux qui naguère sous le voile d'une philosophie plus secrète, ont tâché de déterminer toutes les notions du bien. La conjuration est évidente; il ne faut épargner ni les Manlius, ni les Catilina, ni les Cethegus. L'impiété a déchaîné « tous les maux que nous, nous, dis-je, Bretons, nous avons soufferts. » On a osé prendre les armes contre le roi, et on lui conseillerait la modération! la modération contre les traîtres à la patrie! contre les parricides de la patrie! La prudence en pareil cas ne serait que de l'astuce (*astutia*).

On voit que l'ouvrage dans la préface duquel il s'exprime ainsi, *les Discussions sur Dieu et la Providence*[1], a été publié dans un moment où les opinions tournaient à la violence, où les esprits ardents et serviles cherchaient à intéresser le pouvoir même à leurs théories et à faire leur cour en philosophant. Cette suite de six dissertations n'est pourtant qu'un remaniement de l'ouvrage intitulé : *Tentamina*. Dans un latin plus soigné, il recommence la revue des philosophes grecs; et après en avoir encore défendu quelques-uns, tels qu'Anaxagore, il conteste l'athéisme d'un grand nombre et finit par abandon-

[1] *Disputationes de Deo et Providentia divina*, auth. S. Parkero. Lond., 1678.

ner Épicure, quoiqu'il le ménage par égard pour Gassendi. L'impiété moderne, dont il impute la restauration aux Italiens, le trouve impitoyable, et, dit-il, dans notre siècle plus malheureux, il s'est élevé un homme, un autre Grec, ce vieillard de Malmesbury qui a suivi en tout celui de Gargette[1], à dessein ou par hasard, je ne sais; et de ce que rien ne peut se mouvoir, il conclut qu'il n'y a pas de Divinité et ne veut d'autre religion que celle que l'État prescrit.

Après une assez bonne réfutation de Hobbes, Parker passe au spectacle de la nature qui, malgré Socin, lui manifeste une Providence. Il blâme les scolastiques de n'avoir trouvé aucune démonstration contre l'éternité du monde et la naissance spontanée des animaux. La finalité qu'il observe dans les choses lui prouve la création et par conséquent un commencement. Puis, avec une science très-confuse et très-hasardée, s'appuyant de Gilbert, tolérant Copernic, contestant Galilée, il critique les divers systèmes de physique des philosophes. Les hypothèses d'Épicure et de Descartes sont discutées. Il leur reproche à tous deux d'avoir voulu expliquer le monde par lui-même. Après avoir réfuté le premier dans Lucrèce, il arrive au second qui est entré dans la même voie avec bien plus de génie et sans doute à meilleur dessein, n'ayant pas dès le début prémédité l'impiété dans son cœur. Mais après avoir mené la vie d'un militaire, il s'est mis à écrire sans rien savoir que

[1] Épicure.

les mathématiques, et il a cru pouvoir construire des mondes d'après les lois mécaniques qui lui avaient servi à dresser avec habileté des camps et des retranchements[1]. Avec une mesure sincère ou feinte, il a rejeté de la science de la nature toute science de Dieu. Son langage est religieux; mais enfin son point de départ est le même que celui de tous les athées. On ne voudrait pas entrer en lutte avec un homme d'une aussi juste autorité que Bacon ; mais on ne peut pas non plus l'approuver d'avoir proscrit de la physique les causes finales. Sans doute on peut dire que la nature opère mécaniquement; mais ce mécanisme même ne peut être que le résultat d'un dessein (*consilium*).

Parker continue cependant de penser qu'on ne peut prouver que le monde n'ait pu être éternel. S'il y avait eu un moment où il ne pouvait être, il n'aurait jamais été ; car ce serait dire que Dieu n'a pu éternellement le créer. De ce point très-bien discuté, il conclut que c'est dans la finalité, c'est-à-dire dans l'harmonie et l'utilité mutuelle des parties, qu'il faut chercher la preuve que le monde a été fait. Suit à ce sujet une discussion étendue de la cosmogonie d'Aristote, le seul des philosophes, dit-il, qui semble avoir, comme son disciple, conquis l'univers. Cet examen qui prouve du savoir et du jugement conduit l'auteur à une conclusion modérée, c'est

[1] « Cum a vita militari nullis artibus nisi mathematices eruditus ad litteras accesserit, iisdem mechanicis legibus quibus castra et stativa vir solertissimus extruxerat, mundos quoque extrui potuisse putavit. » *Disp. III*, p. 281.

qu'il ne faut faire Aristote ni plus ni moins théiste qu'il n'a été, que les scolastiques ont fait fausse route en s'enchaînant à lui trop étroitement et qu'en développant l'idée de l'art qu'il a su apercevoir dans la nature, il faut s'attacher à prouver que la nécessité n'en est pas la loi suprême et que tout y révèle la liberté du créateur.

La seule objection sérieuse viendrait du scepticisme. Mais le scepticisme doit être combattu, tant dans les Académiques de Cicéron, que dans les Méditations de Descartes. Sa théorie de la réalité objective des idées, sa récusation du témoignage des sens, enfin son principe de certitude tiré du fait de la pensée, tout est donc contesté. De ce que l'homme est une chose pensante, il ne suit pas que le corps ne puisse penser. On peut dire, en langage populaire, que l'idée de Dieu est innée, parce qu'elle vient assez naturellement aux hommes ; mais cela ne prouverait pas qu'elle fût vraie, si elle n'était vérifiée par la raison. A la raison donc *le critérium*. D'ailleurs nous n'avons l'idée d'aucune substance sans un fantôme, c'est-à-dire sans la faculté de nous en représenter l'objet. Or, nous ne pouvons nous représenter que des substances particulières, jamais la substance infinie. De même que la pensée ne nous fait connaître qu'une faculté ou qualité de l'âme, non sa substance, l'idée d'infini ne suffit pas pour qu'en soi l'infinité soit comprise ou représentée dans un esprit fini. Si la réalité objective est la chose pensée elle-même en tant qu'elle est objectivement dans l'intelligence, l'idée du soleil est le

soleil même, et tous les hommes ayant dans l'esprit la réalité objective de Dieu, il y aurait autant de Dieux qu'il y a d'esprits. La conception d'une chose n'a de réel que l'acte de l'intelligence qui la conçoit. Il suit de là une répétition de la critique de l'argument célèbre qui de l'idée de la perfection infère l'existence de la perfection.

Cette dissertation qui n'est pas sans force offre plus d'une page que Locke, et quelquefois Reid, aurait pu écrire, et tout en reprochant à l'auteur de tomber par instants dans la déclamation, il faut bien lui reconnaître une remarquable intelligence des questions qu'il traite. Cependant non content de ce qu'il en avait dit, il les a reprises dans un dernier ouvrage sur la divine autorité de la loi naturelle et de la religion chrétienne [1]. Et dans ce complément en anglais de son dernier écrit, il s'attache à marquer encore davantage l'action et la puissance de Dieu dans la nature des choses. Il n'a pas connaissance d'un âge du monde où l'athéisme se soit montré autant à visage découvert. La foule va à l'athéisme et l'enthousiasme antinomiste ne fait qu'aggraver le mal. Il le dénonce avec fracas, et quoiqu'on ait beaucoup écrit, il n'est pleinement content d'aucun de ses prédécesseurs, ni de Grotius qui a eu le tort de croire la loi naturelle obligatoire par elle-même, ni de Cumberland qui vaut mieux, mais

[1] *A Demonstration of the divine authority of the Law of nature and of the christian religion in two parts*, by S. Parker. Lond., 1681.

qui abuse des termes scientifiques et obscurcit sa pensée.

Le but précis de l'ouvrage, c'est, après avoir montré que la nature réclame un Dieu, de prouver que la loi naturelle ne peut pas s'en passer davantage. Elle atteste aussi son auteur. Mais pour cela, il ne faut pas la chercher dans certaines notions primitives qu'on dit innées, mais dans les motifs qui la rendent nécessaire; en d'autres termes, rien de divin n'est prouvé que par la considération des causes finales. L'utilité, la convenance, la nécessité des préceptes du droit naturel et des institutions qu'il consacre est ensuite établie et développée avec plus de sens que d'originalité. C'est, à vrai dire, une réfutation continue et implicite de Hobbes; elle se termine par une revendication motivée de la croyance à l'autre vie, sans laquelle le droit lui-même n'aurait ni explication, ni sanction. Ce dogme, défendu contre tous ceux qui l'ont obscurci ou méconnu, est une transition naturelle à ce qu'il appelle « la découverte bien plus grande, bien plus glorieuse du devoir et du bonheur de l'homme dans cette révélation particulière que Dieu nous a faite par l'établissement du christianisme. » Elle se présente avec un genre de preuves bien moins difficiles à saisir que des raisonnements philosophiques. Ce sont des témoignages, des monuments certains. « L'évidence historique est aussi forte que l'évidence mathématique. Je suis aussi sûr que des fanatiques rebelles ont mis à mort Charles Ier, que je suis certain d'aucune proposition d'Euclide, et je le

suis beaucoup plus que d'aucune théorie de la philosophie naturelle, excepté l'existence et la providence de Dieu. » Cette idée générale est ensuite appliquée à la réfutation des principales objections des incrédules. Ce sont les arguments ordinaires; mais ils sont présentés avec ordre, ils se font bien saisir, et forment un résumé apologétique auquel on n'a rien ajouté de fort important.

Ces longs ouvrages nous ont retenu longtemps, et ils n'ont plus guère de valeur aujourd'hui qu'en qualité de monuments de l'état des esprits et des questions à la veille de Locke. Du reste, on voit que rien n'est plus hasardé que la réputation de platonicien qu'on a faite à l'évêque Parker. On a écrit aussi qu'il avait fait censurer le cartésianisme à Cambridge. S'il l'a pu, il l'a fait; mais je n'en ai pas trouvé la preuve. Pour Oxford, cela ne fait pas question. Parker n'avait été nommé évêque du diocèse que pour tenir l'université dans la dépendance.

Burnet qui a réfuté Parker avec âpreté et qui en parle avec le dernier mépris, veut bien lui reconnaître *une vivacité amusante*. Mais ce mot s'adresse au pamphlétaire religieux, et comme tel, sa conduite nous le rend suspect. Dans la controverse philosophique, il montre également une verve assez piquante. Il peut manquer de mesure, d'ordre et de sobriété; son savoir qui est réel s'étale sans goût et sans choix; mais son intelligence est pénétrante et son argumentation forte. S'il eût été plus sage, moins pressé de produire, moins ardent à com-

battre, s'il eût moins employé son talent à faire du bruit et à faire fortune, il aurait pu laisser des ouvrages qui tiendraient une place honorable dans la philosophie. L'homme a perdu l'écrivain en lui méritant l'oubli.

CHAPITRE IX

MATTHEW HALE.

L'oubli a couvert bien des noms inscrits dans ces pages, et l'on nous demandera peut-être s'il était fort nécessaire de retirer de leur obscurité des écrivains qui n'avaient pas même obtenu la réputation pendant leur vie. Ce reproche n'atteindra pas celui dont nous allons parler, Matthew Hale. Son nom est dans la jurisprudence anglaise au premier rang. Sa biographie aurait de l'intérêt. Ce serait celle d'un magistrat intègre, équitable, savant, qui jeté au milieu d'une révolution, avec l'amour du droit, le respect de la loi, l'attachement aux principes de liberté et la haine de l'usurpation et de la violence, est conduit par ses lumières et ses qualités mêmes à céder à l'empire des événements, à servir des causes diverses et des gouvernements différents, constant seulement dans une modération protectrice de tous les opprimés.

Sa naissance était modeste. Il entra cependant à l'université d'Oxford. Il dit quelque part qu'à seize ans, il savait le grec qu'il avait oublié cinquante ans

après. Même au collége protestant de la Magdeleine, il étudia saint Thomas, Scot et Suarez, sous la direction d'un pasteur puritain, dont il partagea d'abord les sévères principes ; puis, il se radoucit, et après avoir essayé des amusements du monde et même songé à prendre la profession des armes, il entra à vingt ans à Lincoln's Inn (1629). Là, dans une vie rangée et laborieuse, il ne se borna pas à la science du droit. Les mathématiques, la physique, la mécanique et l'anatomie occupèrent son esprit, et ce ne fut qu'après sept ans de travail qu'il prit place au barreau (1637).

On fut bientôt en pleine révolution. Ses opinions l'attachaient à la cause nationale ; mais il fit vœu de ne point s'y enchaîner en homme de parti et de préserver son repos et son esprit de l'atteinte des passions politiques et des opinions extrêmes. Il prétendit même à la neutralité d'Atticus dont il a écrit la vie. Mais moins égoïste que lui, il fut un des conseils de Laud et peut-être de Strafford dans leurs procès. Il s'offrit au même titre à Charles I[er] et assista lord Capel et lord Holland poursuivis comme royalistes pour haute trahison, et cependant il avait signé le Covenant.

Aussi après avoir tenté en vain de ménager un accommodement entre le roi et le parlement, n'hésita-t-il pas à prêter serment à la république, et il siégea dans le Long parlement, jusqu'à sa dissolution. C'est alors que Cromwell lui offrit de le nommer juge des Plaids communs. Hale balança quelque temps. Il considérait Cromwell comme un usurpateur. Mais

ses amis lui firent les raisonnements ordinaires. La justice était de tous les temps ; la société avait toujours besoin de magistrats honnêtes et capables. Il se dit qu'en acceptant la fonction, il n'aliénait pas sa conscience. Dans les procès civils, la loi seule devait être invoquée. Dans les affaires criminelles, il se promit de ne tirer l'épée de justice que lorsque l'accusation n'aurait rien de politique. Toute sentence capitale pour une offense contre l'État lui paraissait un meurtre, au moins quand le titre du souverain n'était pas légitime. On dit que fidèle à ses engagements, il n'opina jamais que dans le sens de l'indulgence.

La modération de Cromwell l'avait réconcilié avec son pouvoir, et il siégea dans la chambre haute, œuvre éphémère du Protecteur. Mais à l'avénement de son fils, il refusa le renouvellement de sa commission de juge, et l'université d'Oxford en 1658, le comté de Gloucester en 1660 le firent rentrer au parlement. Il continua de s'y montrer opposé aux prétentions exclusives des factions dominantes et fut, comme tous les hommes modérés, conduit à espérer d'une restauration sagement ménagée l'apaisement des partis. Il vota pour toutes les mesures qui en auraient pu faire une transaction, au lieu d'une réaction. Au retour du roi, il fut nommé membre de la cour de l'Échiquier, et onze ans après, lord premier juge de la cour du Banc du roi (1671). Il mourut en 1676.

Comme magistrat, sa réputation fut celle d'un juge instruit, éclairé, consciencieux et bienveillant.

Comme jurisconsulte, il a conservé une grande autorité, et lord Campbell, comparant son savoir à celui d'Édouard Coke, dit qu'il était aussi étendu et plus méthodique.

Un esprit plus cultivé, des études plus diverses, des vues plus larges, devaient le mettre fort au-dessus du jaloux ennemi de Bacon. Une haute impartialité régna constamment dans sa conduite et dans ses idées. Quoique sa piété ne fût pas entièrement exempte de crédulité superstitieuse, elle était raisonnée et tolérante. Les prétentions de la haute Église comme les exagérations des sectes dissidentes trouvèrent en lui un constant adversaire, et lorsqu'après la chute de Clarendon, le chancelier Bridgeman proposa un plan de *comprehension* qui devait accorder quelque liberté religieuse, il prit part avec empressement à cette œuvre pacificatrice. On dit qu'alors surtout il s'entendit et se lia avec Wilkins qui partageait ses vues. La même communauté d'idées le mit en relation avec Barrow, Stillingfleet et Tillotson. Mais avec aucun des ministres de l'Évangile, il ne paraît avoir été en rapports plus intimes qu'avec Richard Baxter.

Nous avons une vie de sir Matthew Hale, écrite par l'évêque Burnet[1]. Baxter y a joint des notes détaillées dont nous regrettons, faute d'espace, de

[1] Elle est dans l'édition de ses œuvres donnée par Thirlwall. *The Works moral and religious of sir M. Hale.* 2 vol. Lond., 1805. Cf. les biographies par lord Campbell, *the Lives of the Chief-justices*, t. I, chap. XVI, et par Edw. Foss, *the Judges of England*, t. VII.

ne pouvoir donner un extrait. Ce sont surtout des souvenirs théologiques et philosophiques[1]. Elles nous font assister en quelque sorte à leurs communes études, à leurs entretiens, à leurs dissidences et nous montrent avec quel sérieux, quelle bonne foi ces deux âmes sincères cherchaient, dans une préoccupation continuelle, la vérité sur toutes les questions spéculatives ou religieuses qui agitaient alors l'esprit humain.

Aussi ne puis-je m'empêcher d'être étonné du peu d'attention accordé par les critiques aux ouvrages assez nombreux qu'a laissés le docte magistrat. Son dernier biographe, lord Campbell, n'en parle qu'avec une indifférence presque dédaigneuse. Stewart, Hallam, Whewell n'en disent rien. Quelques-uns de ces écrits à la vérité peuvent être exclusivement considérés comme des ouvrages de piété, tels sont *le Discours sur la religion*, celui *Sur la vie et l'immortalité*, *les Contemplations morales et divines*, etc. Ils sont inspirés par un sentiment vrai, ils sont dignes d'un sage et d'un chrétien. Mais le peu de nouveauté du fond n'est pas racheté par les agréments du style. Hale est un écrivain négligé et diffus. Ses ouvrages n'en ont pas moins une valeur qui aurait dû les préserver de l'obscur oubli où ils sont restés plongés.

Nous voulons parler de ses ouvrages philosophiques; car pour ses livres de droit, ils se recommandent encore aux jurisconsultes; une courte citation

[1] *Additional notes of the Life.* Works, t. I, p. 38.

en indiquera l'esprit : « Nous ne devons pas pousser la vénération pour le droit romain au point de sacrifier notre Alfred et notre Édouard aux mânes de Théodose et de Justinien. Nous ne devons pas préférer l'édit du préteur ou le rescrit de l'empereur romain à nos coutumes immémoriales ou aux décrets d'un parlement anglais, à moins d'être capables de préférer la monarchie despotique de Rome et de Byzance pour le méridien desquelles ont été calculées les premières de ces lois, à la libre constitution britannique que les secondes sont destinées et propres à perpétuer[1]. » Ces mots qu'on ne lirait dans aucun jurisconsulte du continent indiquent une des causes de la supériorité politique de l'Angleterre.

Mais venons aux écrits philosophiques. Nous savons par Baxter que Hale n'avait jamais perdu de vue la métaphysique et savait plus de mathématiques que lui, mais qu'ils étaient tous deux très-curieux de physique, que les platoniciens, les péripatéticiens, les épicuriens, *spécialement leur Gassendi*, Telenus, Campanella, Patrizzi, Lulle, White leur étaient familiers. « Nous n'approuvions pas tout dans Aristote ; mais il en faisait plus de cas que moi. L'un et l'autre, nous avions très-peu de goût (*greatly disliked*) pour les principes de Descartes et de Gassendi, encore bien moins pour ceux des faiseurs de bruit[2], Hobbes et Spinoza. Il se dé-

[1] Préface de l'*Histoire de la loi commune*. Works, *Append.*, t. I. p. 121.
[2] *Bruitists* (?).

fiait des nouveaux philosophes comme quelques-uns appellent les cartésiens, et pensait que peu de ces contempteurs d'Aristote l'avaient assez étudié pour bien connaître sa doctrine. »

Le premier ouvrage que Hale ait publié de son vivant a pour sujet l'origine de l'homme[1]. C'est par la lumière naturelle seulement qu'il y veut être guidé, et il espère pouvoir établir par des raisons qui ne sont guère moins qu'apodictiques[2] que l'espèce humaine a un commencement, et qu'elle provient *ex non genitis*. Cette démonstration a l'avantage d'être en même temps une réfutation de l'athéisme, et quoiqu'il ne puisse croire qu'une erreur aussi contraire à la lumière de la nature et aux sentiments de la conscience soit aussi répandue en Europe que le craignent beaucoup d'honnêtes gens, il regarde comme utile de convaincre de la véritable origine de l'humanité, sur d'autres fondements que les leçons de l'éducation, ces chicaneurs (*gainsayers*) qui ne sont pas gouvernés dans leurs opinions par d'autres lumières que celles de la nature et de la raison, et l'on peut en rencontrer bon nombre de par le monde.

Une telle recherche doit commencer par des vues générales sur les objets et les moyens de la connaissance humaine, et Hale les décrit en homme qui n'en veut restreindre ni l'étendue ni la portée. Il se

[1] *The primitive origination of mankind considered and examined according to the light of nature*, by the hon. S. M. Hale Lond. 1677.

[2] « At least little less than apodictical. »

plaît à montrer combien la vue de l'esprit excède celle des sens, et en admettant le principe de Descartes, il agrandit le cercle des premières certitudes. Quoiqu'il ait été, dit-il, un peu trop positif, celui qui a dit qu'*ego cogito* était le *primum cognitum*, cependant il était irréfragablement dans le vrai, en ce sens qu'aucune chose ne peut être plus certaine. L'âme est attestée par la pensée. Elle est la forme, non du corps, auquel une forme spécifique paraît devoir être attribuée, mais de l'homme qu'elle constitue[1]. Car les universaux, tels qu'*animal* ou *vivant*, ne sont que des êtres de raison. Le gouvernement de l'âme dans le corps est une image de celui de Dieu dans le monde, et nous apprend à connaître la Providence. Suit une distinction méthodique de l'homme physique et de l'homme moral, dans laquelle, tout en répétant souvent Aristote, Hale nous attribue des instincts rationnels, principes innés, *connate principles*, qui pour être des vérités susceptibles d'être acquises, développées, dédoublées par l'exercice de la raison, n'en sont pas moins gravées dans l'âme et précèdent toute notion obtenue par le travail de la réflexion. C'est à ces prénotions, à ces anticipations de l'âme qu'il faut rattacher les premiers traits de religion naturelle et de moralité qui s'y trouvent empreints.

Quoique saint Thomas et Suarez ne tiennent pas pour impossible l'éternité du monde, Hale conteste la possibilité d'une éternité *a parte ante*, antérieure

[1] Nous avons déjà vu cette modification heureuse de la définition d'Aristote dans Crakanthorpe. Voy. ci-dessus, t. I, p. 180.

à son commencement, puisque ce serait une éternité comprise dans un temps fini. Si le monde n'est pas éternel, l'homme a commencé. Ici sont répétés les arguments connus contre toute combinaison du nombre et de l'infini. Ici et ailleurs, l'auteur reproduit avec aisance et subtilité tout ce qui a été dit de l'infini actuel ou d'une suite remontant à l'infini, etc., et s'il n'a pas donné à ces idées une force nouvelle, il ne les a pas affaiblies.

De là il passe aux preuves historiques de la naissance de l'humanité. L'histoire naturelle, l'histoire du monde, celle des arts et des sciences lui fournissent des preuves qu'il expose avec autant de sens et de savoir que son temps en comportait. Sa conclusion, qui justifie d'ailleurs la tradition mosaïque, a ce grand avantage de prouver que l'œuvre de la nature est une œuvre d'intelligence. Ce qu'on a appelé la *nature naturante* n'est pas autre chose que cet être suprême qui a tout précédé. Ainsi, la doctrine raisonnée de l'origine de l'homme confirme la religion naturelle qui, elle aussi, s'appuie sur des miracles, mais des miracles qui sont dans la constitution même de la nature dont Dieu est la loi vivante.

Cet ouvrage écrit sans talent, d'un style sec et verbeux, d'une lecture peu attrayante, est d'ailleurs solide et sensé. Les principes en sont généralement sains, la méthode et la discussion régulières, l'érudition suffisante. Il n'y a guère mieux à dire pour la thèse que l'auteur soutient, et cette thèse n'est pas près d'être abandonnée.

C'est le même esprit qui respire dans l'ouvrage plus étendu qui ne parut qu'après la mort de l'auteur et qui n'a pas moins que le titre du traité de Bossuet *De la Connaissance de Dieu et de soi-même*[1]. La philosophie y est embrassée dans ses parties les plus essentielles, et quoique la lecture en soit un peu pénible, on doit s'étonner qu'un ouvrage aussi bien ordonné, aussi complet, écrit d'un style aussi juste, aussi clair, n'ait pas laissé de réputation. Très-certainement, il dénote dans son auteur un philosophe, non pas de ceux qui font des découvertes et renouvellent les systèmes, mais de ceux qui les exposent en se les appropriant avec une intelligence exacte et une forte logique.

Le premier livre, composé après le second, traite d'abord de l'existence de Dieu et débute, comme on le ferait ou comme on le devrait faire aujourd'hui, par des vues sur nos moyens de le connaître, tant la méthode psychologique est naturelle aux esprits droits et nécessaire, pour ainsi dire, à ceux même qui ne l'ont pas systématiquement adoptée. Il s'agit d'ailleurs d'invoquer la lumière naturelle, il faut bien dire ce que c'est.

Toutes les choses, excepté l'âme même, sont extérieures à l'âme, et par une conséquence nécessaire, la connaissance de toutes les choses lui vient du dehors et n'est que l'impression véritable, l'empreinte de la chose connue sur l'entendement, ou

[1] *A Discourse of the knowledge of God and of ourselves, I by the light of nature, II by the sacred scripture, written* by S. Matthew Hale. Lond. 1688.

une conception conforme à la chose connue. Or, quoique l'âme dans sa nature propre soit *apta nata* à recevoir de telles impressions et naturellement y tende et y réussisse, il lui est impossible de connaître, à moins que l'objet ne lui soit appliqué en quelque manière, comme l'image d'un corps s'unit au miroir qui doit la réfléchir. Les moyens par lesquels le connaissable est uni à l'âme sont surnaturels, artificiels ou naturels. Les premiers sont ces principes de vérité donnés de Dieu dans la première création de l'homme, et que celui-ci découvre immédiatement en se connaissant lui-même, lui et sa volonté, véritable image de Dieu en lui. Les seconds sont les enseignements divers (tradition, expérience, lecture, etc.). Les troisièmes sont les diverses sortes d'appréhension, l'une simple, celle de l'objet dont la sensation a fait apparaître le fantôme dans l'entendement, l'autre complexe, parce qu'elle est accompagnée de jugement affirmatif en général, ou de raisonnement discursif. C'est par celle-ci, par la faculté de conclure que l'esprit, dépassant toute chose visible, arrive à Dieu, la première et souveraine vérité [1].

C'est par cette faculté qu'il faut procéder pour démontrer l'existence du premier être, cause première. Une déduction suit très-liée, très-complète, très-saisissable, laquelle fait naître successivement tous les attributs divins aussi bien définis, aussi bien expliqués qu'ils peuvent l'être dans aucune de ces théo-

[1] « First and most magisterial truth. »

dicées classiques où tout en professant que la perfection divine est inconcevable, on n'en prétend pas moins l'analyser dans son essence entière et la représenter sous tous ses aspects. L'acte pur, l'*ens simplissimum*, *perfectissimum*, avec toute la série de ses attributs tant métaphysiques que moraux, éternel, immense, omniscient, intelligent, immutable, libre[1], souverainement bon et juste; tout est ici rappelé, développé en bons termes, et ces deux chapitres pourraient tenir lieu de tout ce qui se trouve dans les livres les plus approuvés pour l'enseignement. On peut en dire presque autant du suivant consacré à la nature intellectuelle et morale de l'homme. C'est pour le temps une bonne esquisse de psychologie, suffisante pour le but que l'auteur se propose. Elle lui sert à découvrir quelle est la fin dernière de l'homme et à signaler ce qui peut lui manquer pour l'atteindre, et il conclut qu'un secours extraordinaire, un moyen de réparation surnaturelle, une révélation enfin lui serait bien nécessaire. C'est ainsi qu'il arrive à justifier celle qui est contenue dans l'Écriture, et à la faire accepter de la raison par des motifs pris de ses facultés et de ses besoins. Ainsi la première partie

[1] *Ens liberrimum*, quoique Dieu soit nécessairement tout ce qu'il est ; mais la liberté est une perfection, et pour qu'il ne fût pas libre, il faudrait que la nécessité lui fût imposée du dehors. S'il n'y avait pas de liberté dans la première cause, le premier effet lui serait coéternel ; car un agent nécessaire agit uniformément. Or le monde a commencé. Je fais remarquer ce raisonnement sans le discuter Il indique que Hale a touché aux plus grands problèmes. L'analyse de sa définition de la nature divine serait un traité complet de théologie métaphysique.

où il ne se montre guère que rationaliste, a déjà établi la nécessité de la foi chrétienne.

La dernière partie plus étendue est un exposé des mêmes vérités religieuses et morales sous la forme que leur donne le dogme et avec le développement que réclament le rappel et l'interprétation des textes. C'est un résumé substantiel de théologie sacrée. On y trouvera de la sécheresse, mais de l'ordre et de l'exactitude.

Dans l'impossibilité de suivre la marche de ce grand ouvrage dans ses innombrables divisions, j'ai dû me borner à en indiquer le contenu. Quelques pensées détachées que j'ai notées en passant le feraient mieux connaître. Je ne citerai point pour exemple, comme lord Campbell, la preuve d'un dessein dans l'ordre des choses prise du mécanisme d'une montre, ou, comme dit Voltaire, l'horloger prouvé par l'horloge, parce que cette comparaison est déjà dans lord Herbert. Mais voici qui sera plus remarqué :

1° Quoique Dieu, est-il dit quelque part, soit nécessairement tout ce qu'il est, cependant il est libre, car la liberté est une perfection, et si elle manquait à la première cause, le premier effet serait aussi ancien qu'elle ou plutôt comme elle éternel : car tout être nécessaire agit uniformément.

2° Dieu est souverainement juste, car la justice n'est pas autre chose que la bonté dans un être qui possède la raison combinée avec la volonté. Rien ne peut, pour le premier être, faire loi que sa propre volonté, et par conséquent, il ne peut rien faire qui

ne soit le plus juste possible, parce qu'il est impossible que rien que lui-même puisse être une règle de justice.

3° Il est immutable dans son essence; car il reste ce qu'il est, lors même qu'un nouvel effet viendrait à produire une nouvelle relation. Comment donc, quand une chose est passée, l'acte de la volonté qui l'a produite reste-t-il immuable comme la volonté même? Le passé n'est que la mesure d'un mouvement successif, ce qui n'est pas applicable à un acte indivisible. A propos de ce passage et de l'acte éternel indivisible, le premier éditeur de Hale écrit à la marge : « Cette idée est trop merveilleuse pour moi[1]. »

4° Rien n'est vraiment contingent, tout ayant été prédéterminé par une immuable volonté. Toutes les choses ont pour Dieu la même nécessité, quoiqu'elles diffèrent dans leur manière d'être représentées pour nous par les notions de nécessaire, de contingent, de volontaire. Il s'ensuit que pour Hale la contingence est purement subjective et par conséquent la liberté aussi.

Ces passages peuvent donner l'idée de l'importance des questions traitées par le métaphysicien jurisconsulte, et de la hardiesse avec laquelle il se jette au milieu des difficultés insolubles. Je suis surtout frappé de l'ouvrage pris dans son ensemble; la composition est méthodique et complète. La première partie m'en paraît très-bonne. Je n'ose dire

[1] « This knowledge is too wonderful for me. » P. 27.

que je l'admire. Hale n'a pas le style de Bossuet, ni ce que donnait à notre éloquent évêque un commerce plus intime avec Descartes, mais je ne sais si son exposition philosophique n'est pas, en ce qui touche la théologie rationnelle, plus instructive que l'excellent ouvrage de Bossuet auquel nous l'avons comparé. La discussion me semble plus savante, plus approfondie. On peut trouver le ton et la division trop scolastiques, mais l'érudition pédantesque mise à la mode par le seizième siècle ne vient pas tout obscurcir, tout alourdir, et les raisons tiennent la place des autorités. Un lecteur moderne trouverait encore à apprendre, à profiter dans ce livre ; et s'il n'a pas obtenu même de son temps un succès de quelque importance, il en faut peut-être accuser, avec la médiocrité du style, un certain défaut d'originalité, et aussi l'hésitation que montre d'ordinaire le public à témoigner estime ou même attention à l'œuvre posthume d'un auteur célèbre par un mérite et des travaux d'un tout autre genre. Enfin il faut se rappeler que ce traité paraissait la veille du jour où Locke allait, en publiant le sien, s'emparer des esprits et n'y laisser de place pour personne.

On remarquera que les trois derniers écrivains qui nous ont occupé, appartiennent à l'université d'Oxford où Locke s'est formé. Tous les trois élèvent des doutes sur la doctrine des idées innées, quoique Hale semble les admettre sous un autre nom. Tous, sans méconnaître les grandes qualités de l'esprit de Descartes, contestent le point de

départ de sa philosophie. Sans s'accorder en tout, ils se rencontrent dans la pensée de regarder l'origine de nos connaissances comme la question préalable de toute philosophie. Je l'observe, parce que cette pensée qui est le principe de la doctrine de Locke, a conservé son rôle et son importance prédominante dans toute l'école, soit anglaise, soit écossaise, du dernier siècle, et dans les deux écoles que l'une et l'autre ont fait naître successivement en France. Si nous rapprochons toutes les circonstances, toutes les dispositions d'esprit, que soit à Oxford, soit à Cambridge, avait fait naître le mouvement des études et des controverses, nous reconnaîtrons une tendance générale à l'éclectisme dont le résultat probable devait être la naissance d'une philosophie prudente et libre, qui ne serait ni scolastique, ni aristotélique, ni platonicienne, ni cartésienne, et qui, sans préoccupation du passé ni d'aucune autorité, cesserait de chercher la vérité dans les livres, ne se confierait qu'en elle-même, se croirait sage, parce qu'elle serait désabusée, et puiserait dans l'expérience même le droit d'être nouvelle.

Mais avant de saluer l'avénement de la philosophie de Locke, nous avons à signaler les derniers progrès des sciences au profit de la religion naturelle.

CHAPITRE X

GLISSON. — WRAY. — BOYLE.

De toutes les preuves de l'existence de Dieu, celle qui se tire du spectacle du monde est la plus populaire. Accessible aux plus simples intelligences, elle a touché les plus grandes, et des hommes de génie ont aimé à la méditer, à la fortifier par de nouvelles inductions. Acceptée par Socrate, elle n'était pas ignorée de Platon ; elle n'était pas étrangère à Aristote ; elle enchantait Cicéron. Admise par à peu près tous les théologiens du moyen âge et des temps modernes, elle a convaincu Voltaire. Il n'a pas un moment cessé de la proclamer et de s'y complaire. Il scandalisait ses amis par son obstination à célébrer, à commenter le verset du psaume : « Les cieux racontent la gloire de Dieu. »

Cet argument peut être développé à l'infini par des preuves de détail. Il prête à l'amplification et même à la déclamation. Dès que l'on cherche des causes finales dans l'univers, il suffit d'un esprit un peu ingénieux pour en trouver partout. L'argument est inépuisable. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner qu'il

ait été sans cesse répété, et que des esprits d'ailleurs peu inventifs se soient flattés de lui prêter de nouvelles forces et de le placer dans un jour nouveau. Sans tenir compte des sages conseils de Bacon et de Descartes qui avertissent au moins de n'en user qu'avec réserve, sans apercevoir la difficulté de le mettre en plein accord avec quelques-uns des principes admis de la théodicée, on s'est abandonné à l'honorable, à l'édifiante tentation de montrer sans fin, sans voile, sans nuage, la Divinité dans ses œuvres, et en aucun pays plus qu'en Angleterre, le raisonnement téléologique, qui du rapport constant d'un effet avec sa cause induit ou présuppose une cause intentionnelle, n'a été employé et renouvelé avec confiance, avec complaisance, avec une sorte de triomphant enthousiasme. On ne saurait compter le nombre de dissertations ou de traités qui y ont été consacrés à la justification de cette proposition : « Il y a un dessein dans toute la nature. » Et l'abondance n'a pas engendré la satiété. Il ne se passe guère d'années sans qu'il paraisse encore quelque nouvel ouvrage fondé sur le même thème. Chaque progrès des sciences naturelles est invoqué à son tour comme une preuve additionnelle de la sagesse ordonnatrice, et il est rare que de ces redites innombrables d'un même argument, il ne ressorte pas quelque observation neuve ou fine qui plaît à l'esprit et intéresse la raison. Cette persistance à reproduire et à renforcer des preuves d'une vérité qu'on prend à cœur, s'explique et se motive aisément par la contradiction qu'elle rencontre chez

des naturalistes qui ne manquent pas plus d'opiniâtreté que de talent. On sait qu'une doctrine qui pourrait s'aider de l'autorité de métaphysiciens aussi redoutables que Hume et Kant, mais qui dédaigne de le faire, parce qu'elle ne veut pas de l'appui des métaphysiciens, le positivisme, soutient avec persévérance que les lois de la nature n'attestent nullement un législateur, et en Angleterre comme en Allemagne, comme en France, il se fait écouter.

La doctrine contraire convient à l'esprit des Anglais qui aiment la religion et les faits, et qui la regardent comme suggérée et justifiée par les faits. Une métaphysique fondée sur la physique leur paraît prendre à son tour le caractère d'une science positive à laquelle on peut se fier, et nous avons vu nos théistes du seizième et du dix-septième siècle revenir volontiers à la conception persuasive d'un ordre divin dans l'univers. La plupart tenaient d'autant plus à défendre cette idée qu'elle leur paraissait compromise par cette proposition nouvelle des grands inventeurs dans les sciences : le monde est régi par des lois mécaniques. Dans cette vérité proclamée par Bacon, par Descartes, par Huyghens, ils croyaient voir quelque chose comme l'idée anticipée du positivisme, la substitution d'une nécessité aveugle à la divine providence, et ils se sont successivement relayés pour revendiquer contre le mécanisme universel l'universelle intelligence.

Ces questions prirent un surcroît d'intérêt à la fin du dix-septième siècle, alors que le progrès des

sciences éclairait la nature d'un jour nouveau. Mais avant cette époque même, nous rencontrons un naturaliste qui n'a pas laissé un grand nom. Francis Glisson qui était né avant la fin du seizième siècle (1597), est mort après avoir été quarante ans professeur de médecine à Cambridge et à Londres et membre d'une association qui fut le germe de la Société Royale (1677). Il a laissé beaucoup d'ouvrages sur son art et sur l'histoire naturelle; nous n'y trouverons pas spécialement développée l'idée fondamentale de la théologie rationnelle, mais une pensée philosophique fort inattendue, qu'il a conçue le premier peut-être et que la métaphysique moderne a recueillie, sans se douter qu'elle lui en fût redevable. C'est dans un traité sur la substance[1]. Le titre même porte ces mots *la Nature énergétique* de la substance, et ils expriment à eux seuls toute une célèbre pensée de Leibniz et dont la fécondité est loin d'être épuisée.

La substance pour Glisson n'est plus en effet une abstraction d'école. Elle a par elle-même une existence et une vertu qui lui sont propres. Elle tire tout son être de son propre fond. Être, c'est agir. La substance a donc la puissance d'agir ; toute substance est force. C'est son invariable essence. Les propriétés d'un être sont les divers modes de l'activité de la substance, activité qu'elle n'exerce qu'en elle-même et sur elle-même ; car cette acti-

[1] *Tractatus de natura substantiæ energetica, seu vita naturæ ejusque tribus primis facultatibus, perceptiva, appetitiva, motiva.* Lond. 1672.

vité exclut toute combinaison, toute union avec une autre nature, avec un sujet quelconque. La distinction de l'âme et du corps ne peut se fonder que sur cette incommunicabilité des substances, et non sur la preuve que les cartésiens prétendent tirer de l'inertie et de la divisibilité de la matière. Car la matière en elle-même est un principe actif aussi bien que l'esprit, une force cause de toutes les formes dont nos sens sont affectés ; ces formes qui constituent les diverses espèces de corps, sont les phénomènes d'une force qui échappe à nos sens et qui se manifeste ainsi. Telle est la nature énergique de la substance.

Par son action positive, elle se concentre en elle-même; par son action négative, elle repousse toute action d'une force étrangère. De là Glisson déduit, par une conséquence assez difficile à saisir, la présence de deux facultés dans la substance, la faculté appétitive et la faculté motrice, qui supposent l'une et l'autre la perception. Celle-ci est la jonction de la substance avec la forme qui lui appartient ; car toute substance en a nécessairement une. La perception ainsi comprise est une sorte de connaissance de soi-même, apparemment sans conscience, l'attribution que se fait la substance de la forme qui la caractérise. Aussi peut-on dire que la perception est l'universel, tandis que la substance dans son existence et son activité propres est le particulier. Mais l'universel et le particulier s'unissent et se confondent dans la nature de tout être. Toute forme, c'est-à-dire tout caractère spécifique et par conséquent tout

universel[1], se produit dans une substance déterminée, et toute substance déterminée contient en elle une forme, c'est-à-dire quelque chose de général. On voit que Glisson attribue à la matière une certaine perception, qui avec la divisibilité et la pesanteur complète la liste de ses qualités essentielles.

En passant sur quelques détails singuliers et obscurs, peut-être parce que les expressions sont mal choisies, on aura remarqué la pensée générale de cette théorie de l'être. Qui pouvait s'attendre à trouver une pensée aussi originale et aussi forte chez un inconnu médecin du seizième siècle, dans un livre que personne n'a lu? Personne, excepté Leibniz peut-être ; car il lisait volontiers les auteurs inconnus. On ne peut en effet méconnaître chez Glisson le principe qui est devenu la base de la théorie des monades, et même quelques-uns des développements contestables qui ont prêté une apparence paradoxale à l'idée première de Leibniz. Ce n'est pas le lieu d'indiquer les conséquences qui peuvent en nombre sortir de cette idée, et qui sans doute enrichiront l'avenir de la philosophie. Tenons seulement compte à Glisson de ce qui peut à juste titre passer pour une découverte dans une science où les découvertes sont rares.

Les naturalistes de son temps s'inquiétaient peu de ces généralités métaphysiques, quoiqu'ils eussent commencé à se délivrer de celles que leurs devanciers avaient longtemps cherchées dans Aristote. Seu-

[1] Dans le sens des *universaux* de l'École.

lement ils songèrent de bonne heure à saisir dans l'observation des phénomènes les traces d'une puissance créatrice.

Ce que la religion naturelle peut emprunter aux sciences physiques avait vivement frappé un auteur versé dans l'étude de la zoologie et de la botanique. John Wray ou Ray [1], élève de Trinity-College, avait débuté par professer à Cambridge le grec, les humanités, les mathématiques. Il entra dans les ordres en 1660 ; mais son goût pour l'histoire naturelle l'emporta sur celui qu'il pouvait avoir pour la prédication. Il s'adonna tout entier à la botanique, et parcourut en herborisant l'Angleterre et une partie de l'Europe. Ses publications sur sa science de prédilection sont innombrables, mais nous ne distinguerons de ses écrits que celui qui a pour titre : *la Sagesse de Dieu manifestée dans la création* [2]. Il y commence par écarter toutes les théories contraires à l'idée même de la création. L'hypothèse d'Aristote d'une création éternelle et nécessaire lui paraît spécieuse; mais il s'en rapporte à Wilkins et à Tillotson, qui l'ont réfutée. L'hypothèse d'Épicure avait déjà été ruinée par Cicéron; Cudworth et Stillingfleet en ont fait justice. Quant aux objections de Descartes contre les causes finales, il lui oppose Cudworth qui a jugé sa cosmogonie et Boyle qui a traité à fond la question. Pour lui, il repousse également les déistes mécanistes et les athées atomistes.

[1] Né en 1628, mort en 1704.

[2] *The Wisdom of God manifested in the works of the creation.* Lond. 1691

Il est certain que les corps ou leurs parties ont été doués de mouvements propres, puisque leurs mouvements commencent ou recommencent sans cesse, et que le mouvement présent est indépendant du mouvement futur. Il paraît donc que tout se fait en vertu de lois générales. Boyle qui semble avoir varié sur ce point, finit par trouver que des lois ne peuvent suffire, et il fait agir Dieu lui-même. Wray répugne à imposer à la Providence un rôle aussi laborieux, et il adopterait de préférence la nature plastique de Cudworth. Par elle, s'accompliraient les arrangements, les combinaisons qui témoignent des causes finales. Il est persuadé, quant à lui, que Dieu a fait l'or et l'argent rares, solides, durables, brillants, pour servir à faire de la monnaie, et répète avec satisfaction la fameuse phrase de Pline sur le froment[1]. Viennent ensuite les abeilles, et l'on sait tout ce qu'un entomologiste peut trouver à dire de l'organisation des insectes.

Puis, élargissant son horizon, il contemple le système du monde. Quand l'Écriture a parlé comme si le soleil n'était pas immobile par rapport à la terre, elle a voulu s'accommoder à la croyance générale. Ce vaste ensemble peut n'avoir pas été fait en vue des hommes ; mais il manifeste aux hommes le créateur de toutes choses.

L'anatomie dont Wray traite longuement, rend le même témoignage. Il discute assez solidement la question de la génération spontanée, et développe

[1] « Tritico nihil est fertilius, hoc ei natura tribuit quoniam eo maxime alebat hominem. » L. XVIII, ch. XXI.

bien cette objection très-forte qu'il ne se produit pas de nouvelles espèces. Il termine par la discussion des difficultés ou des théories opposées aux causes finales. Celle de Lucrèce dont Gœthe s'est emparé, suppose que l'utilité des choses a été tirée de leur nature et non leur nature constituée en vue de leur utilité. Selon Wray, Bentley a répondu à cela dans son quatrième sermon. Les autres objections, les premières prises de la possibilité de la production des choses existantes à la suite d'un nombre indéfini de combinaisons fortuites, les secondes de l'imperfection et de la multitude de créatures inutiles, sont ensuite succinctement examinées et rejetées. La conclusion est toute morale et religieuse.

Cet ouvrage dont on lit encore avec intérêt la partie relative à la description des phénomènes de la nature, est cependant un peu suranné pour la science actuelle, et contient plus d'une assertion qu'elle démentirait. La partie philosophique se compose principalement de renvois ou d'allusions à de bonnes autorités. On conçoit la vogue dont il a joui dans son temps et qui lui a valu jusqu'à huit éditions. Mais c'est un de ces ouvrages qu'on doit refaire quatre fois par siècle pour les remettre au courant de la science.

Wray vient de citer Boyle et Bentley dont les noms sont plus connus que le sien et que nous aurions dû faire passer avant lui; car le premier surtout l'a précédé. Les travaux scientifiques de Boyle lui assignent encore une place dans tous les traités de physique, et Newton l'a cité plus d'une fois. On

sait moins généralement qu'il s'est occupé de métaphysique et même de théologie. Robert Boyle était né en 1626 d'une famille noble, et qui a donné des ministres au gouvernement de l'Angleterre. Il était le septième fils du comte d'Orrery. Il dit, dans une lettre écrite en 1663, que dès le temps où il était au collége à Eton, la lecture de Bacon l'élevait au-dessus des idées de l'École. Sir Henri Wotton, le parent, l'ami et le prosélyte de l'auteur du *Novum Organum*, lui disait souvent que le temps était venu où la renommée de l'École devait tomber devant une plus utile philosophie[1]. Il porta ces idées à l'université, prit Aristote en aversion et se déclara du parti de l'expérience. On peut dire que Boyle est le plus fidèle et le plus zélé disciple de Bacon qu'ait produit l'Angleterre. Le nom du grand Verulam se lit presque à chaque page de ses nombreux écrits. C'est son maître, et bien après lui, Descartes dont il se défie. Sa véritable ambition est de continuer la *Sylva sylvarum;* et non content d'admirer la méthode de Bacon et de la suivre, il croit à ses découvertes; il l'appelle *un profond naturaliste*[2]; il le prend pour un expérimentateur habile et pour un excellent guide en physique. Peut-être cette illusion a-t-elle contribué à l'empêcher de réussir dans ses travaux scientifiques, autant qu'on aurait pu l'attendre de sa sagacité naturelle et de la persévérance de ses recherches expérimentales.

[1] *The Works of R. Boyle.* Lond. 1773, t. VI, Lettre du 9 novembre 1663, p. 353.

[2] *A physico-chymical essay*, t. I, p. 364. Cf. t. II, p. 243.

On cite cependant encore ses expériences sur le vide. Il eut en chimie de grandes vues que l'expérience a confirmées. Il les annonça dans un ouvrage original, *the Sceptical chymist*. Il contesta la théorie des quatre éléments, distingua le mélange de la combinaison, devina que l'air était composé, et montra qu'il était l'agent nécessaire de la combustion. Traité avec faveur par les Stuarts et par Guillaume III, il refusa la pairie, ne voulant consacrer son temps et sa fortune qu'à l'avancement des sciences expérimentales. Il avait dès sa jeunesse formé une réunion de savants, qu'il appela le collége philosophique et qui fut le berceau de la Société Royale de Londres.

C'était d'ailleurs un homme d'une religieuse ferveur, exalté même dans sa foi comme en tout. Il mit du prix à se bien convaincre et surtout à montrer aux autres que l'étude de la nature, loin d'éloigner de la piété, doit y conduire, et plusieurs de ses nombreux essais sont destinés à en donner la preuve.

Ce sont comme autant de commentaires de sa devise :

Ex rerum causis supremam noscere causam.

Cette pensée n'est nulle part plus expressément développée que dans celui de ses ouvrages qui porte ce titre singulier : *le Virtuose chrétien*[1].

[1] *Virtue* (vertu) signifie souvent en anglais tout ce qui est précieux par la rareté ou au point de vue de l'art ou de la science. *Virtuoso* désigne un curieux, un savant, un amateur éclairé. *The christian virtuoso, Works*, t. V, p. 508.

Boyle s'y propose de montrer qu'un homme qui se consacre à la philosophie expérimentale, y trouve plutôt un appui qu'un obstacle, s'il veut être un bon chrétien. Il a, en effet, sur un simple philosophe d'école, l'avantage de mieux connaître la grandeur et la beauté de ce monde qui atteste un Dieu, et la vraie nature des corps matériels, preuve indirecte de l'immatérialité de l'âme et de son immortalité compromise par l'hypothèse des formes substantielles, qui étant des *semi-substances*, ne peuvent avoir d'existence séparée[1]. Le naturaliste ne peut pénétrer le secret des phénomènes, sans y reconnaître le doigt de la Providence. Accoutumé à considérer des vérités générales étrangères aux intérêts mondains, il devient plus propre à la contemplation des vérités divines. Il s'habitue à se rendre aux bonnes et évidentes raisons, plutôt qu'aux subtilités et aux chicanes scolastiques, et prend le goût de chercher l'inconnu et de pénétrer jusqu'aux vérités qui se cachent à nos regards.

Ainsi l'étude de la nature nous initie ou du moins nous prépare aux enseignements de la religion naturelle. Mais il faut aller plus loin ; si l'on se fait une juste idée de l'expérience, si l'on ne confond pas cette méthode de la science avec les procédés

[1] On se rappelle que pour Aristote, tout être, excepté l'être divin, consistait dans l'union d'une matière et d'une forme. A ces conditions seules, il était réel. Il s'en suivait que si l'une venait à manquer, l'existence s'évanouissait ; et par conséquent l'âme n'étant qu'une forme, ce que les scolastiques appelaient *une forme substantielle,* aurait dû, en se séparant du corps sa matière, perdre l'existence avec elle.

des empiriques indignes d'être écoutés, on comprendra comment elle peut servir à reconnaître les preuves de la religion révélée. Ces preuves sont d'abord l'excellence de la doctrine chrétienne, puis le témoignage qui fonde les divins miracles, enfin les grands effets que le christianisme a produits dans le monde. Or de ces trois sortes de preuves, la première seule est spéculative; les autres se réduisent à des questions de fait; elles sont donc du ressort de l'expérience. Et n'est-ce pas elle qui nous a appris à croire des choses qui sans elle nous auraient paru incroyables?

Cette dissertation écrite en forme de lettre est complétée par une autre lettre où Boyle explique et justifie la distinction qu'on a souvent faite entre les choses contraires à la raison et celles qui sont au-dessus de la raison. Celles-ci ne se confondent pas nécessairement avec celles-là. Dans la nature elle-même, les phénomènes sont au-dessus de la raison, tant qu'ils ne sont pas expliqués, et cependant ils ne sont certainement pas contraires à la raison, c'est-à-dire contradictoires[1].

Ces considérations paraissent avoir constamment soutenu Boyle dans ses travaux scientifiques. Nous en avons une nouvelle preuve dans une dissertation spéciale *sur les causes finales des choses naturelles*. Il a été évidemment inquiété par les opinions de Descartes sur ce sujet; il aurait pu y ajouter celles de Bacon. Il croit voir renaître les principes d'Épicure

[1] *Reflections upon a theological distinction. Works*, t. V, p. 541.

et de Lucrèce, et il adresse à un ami, probablement Oldenburg qui fut secrétaire de la Société Royale, un essai sur cette question : Un naturaliste doit-il et comment doit-il considérer les causes finales[1]? Le premier point est de savoir s'il y a de telles causes et si elles peuvent être connues. La préférence que Descartes donne à de tout autres preuves de l'existence divine que les causes finales, semble indiquer qu'il ne les croyait pas valables pour l'établir. On ne voudrait pas accuser Descartes d'avoir cherché à favoriser l'athéisme; mais autant qu'il était en lui, il a affaibli les arguments qu'on oppose aux athées. Il est vrai qu'il en a un autre, puisé dans l'idée de l'être parfait. Mais sans prétendre discréditer un argument qui a satisfait des hommes habiles, on n'y peut voir une raison de renoncer à d'autres preuves qui ont bien aussi leur valeur. On reste en droit d'invoquer la grande maxime d'Aristote : « Dieu et la nature ne font rien en vain[2]. » Mais faut-il chercher des causes finales dans tous les corps de la nature? Les corps inanimés laissent difficilement apercevoir une finalité; cependant les corps célestes dans leur ordre et leur harmonie peuvent manifester la sagesse de Dieu. Sans doute l'action en vue d'un but pourrait avoir pour fin d'autres corps sans vie et sans intelligence; mais la bonté de Dieu permet de supposer que l'homme est pour quelque chose dans les intentions du créateur.

[1] T. V, p. 392. *A Disquisition about the final causes.*
[2] *De Cœlo*, I, IV.

Toutefois il ne faut raisonner ainsi qu'avec précaution. Ce serait trop s'avancer que de prétendre que les corps célestes ont été formés pour l'homme. Il est donc permis d'user des causes finales, du moins quand une utilité importante et certaine résulte de l'existence et de la constitution des choses; mais il n'y aurait nulle sûreté à tirer de cette utilité des inductions sur la nature des corps particuliers ou sur le système de l'univers.

Avec les corps organisés, surtout animés, on peut y aller plus hardiment. Il n'y a nulle présomption à dire que telles ou telles de leurs parties ont été préordonnées pour telles ou telles fins, pour la conservation ou le bien de telle plante ou de tel animal. Le dessein se montre dans les moindres parties de l'organisation. « Il y a incomparablement plus d'art dans la patte d'un chien que dans la fameuse horloge de Strasbourg. » Cependant ces sortes de raisonnements sont aisément trompeurs; on peut souvent se méprendre dans la grande diversité des buts et des moyens, et « un naturaliste qui veut mériter ce nom, ne doit pas souffrir que la recherche ou la connaissance des causes finales lui fasse négliger l'investigation industrieuse des causes efficientes. »

La prudence a dicté ces conclusions; mais la sollicitude extrême avec laquelle Boyle revient incessamment sur cette idée d'une action divine qui se manifeste dans l'ordre du monde à l'observateur de la nature, semble indiquer qu'il avait à se justifier aux yeux d'un certain public et peut-être à ses propres yeux des soupçons que le préjugé religieux

dirigeait contre les progrès et l'influence des sciences inductives. La philosophie des écoles, l'incrédulité des beaux esprits, l'ignorance, le fanatisme, et même la raison d'État qui s'inquiète de toute nouveauté, pouvaient se coaliser pour combattre les tentatives dangereuses de la raison et de l'expérience; la piété et le courage de Robert Boyle peuvent avoir eu plus d'une épreuve à traverser. On a vu que, profitant de sa fortune et de sa position, il avait réuni chez lui quelques amis en conférences savantes, au début de la révolution. Une société libre s'était dès 1665 formée à Londres pour le même objet, et sous la protection de Wilkins qui n'était nullement étranger à ce genre d'études, elle s'était transportée six ans après à Oxford et tenait ses séances à Wadham college. En 1658, elle était revenue à Londres où elle ne fut définitivement établie qu'en 1660 sous la restauration. Deux ans après, elle reçut sa charte d'incorporation. Même avec son titre de Société Royale, elle trouva encore des adversaires et des critiques. Lorsqu'en 1667, Thomas Sprat écrivit son histoire, il le fit pour la défendre[1]. Il la regarde comme un monument, consacré à cette philosophie, « la grande et unique héritière, dit le poëte Cowley, de tout ce qui de la connaissance humaine, n'a pas été frappé de déchéance par le péché de l'homme rebelle, » à cette philosophie si différente de l'ancienne, dont elle

[1] Sprat, évêque de Rochester, 1636-1713. *History of the Royal Society of London*. 1667.

remplace les *notions transcendentales* (*sic*) par l'étude des merveilles de la nature. L'observation et ses enseignements n'ont rien de contraire à la religion, n'en altèrent ni le sentiment ni l'idée. Un âge de raison n'est à craindre ni pour l'Église, ni pour l'autorité royale. L'expérience d'ailleurs sert aux progrès des arts mécaniques, en même temps qu'elle éclaire l'esprit, et offre une convenable étude aux *gentlemen* de l'Angleterre. C'est le triomphe des idées de Bacon.

Quoique la Société Royale soit spécialement dévouée aux sciences physiques et mathématiques, nous en avons dû noter l'établissement comme une marque éclatante du progrès de l'esprit nouveau et de la saine philosophie. Mais on voit en même temps que l'institution eut à se défendre contre des préjugés puissants, aussi bien que les écoles cartésiennes en France où Boileau nous apprend qu'il y eut scandale, quand *une inconnue nommée la Raison, entreprit d'entrer de force dans les écoles de l'université* (1675). Les craintes et les précautions de Boyle sont donc justifiées, et c'est peut-être par un devoir de prudence autant que de conscience que quelque temps avant sa mort, arrivée en 1692, il voulut pour compenser la part qu'il avait prise à la formation de la Société Royale, fonder des lectures encore désignées par son nom, pour la défense de la religion naturelle et révélée. C'est l'évêque de Londres qui fut chargé de veiller au maintien de l'institution. Elle a produit et continue de produire des sermons ou discours dont les premiers ont été ceux du

docteur Bentley (1693). C'est lui que Wray a cité : c'est le célèbre critique qui a laissé un si grand nom dans l'érudition classique[1]. *La folie de l'athéisme* est le titre d'un travail où il a résumé les preuves de la réalité des causes finales ou plutôt de la souveraine sagesse du dessein qui éclate dans l'ordre universel. Ce résumé, digne en soi d'un esprit nerveux et pénétrant, manque trop d'originalité pour être analysé. J'en dirais autant du recueil des lectures de Boyle que j'ai sous les yeux[2]. Le plus grand mérite de ces lectures est d'avoir suscité la première apparition de la célèbre démonstration de l'existence de Dieu de Samuel Clarke; mais Clarke appartient au siècle suivant.

Il est peut-être le premier qui ait tenté en Angleterre de prouver la Divinité par un argument dit, plus ou moins proprement, *a priori*. L'argument de Descartes, qualifié de même, n'a jamais trouvé grande faveur chez les Anglais, et il faut savoir gré à Boyle de ne l'avoir point absolument rejeté. On aurait de la peine à rencontrer dans son pays un auteur qui l'ait pleinement adopté ou même sérieusement apprécié. Mais les preuves que depuis saint Thomas on appelle *a posteriori* ne sont pas à dé-

[1] Richard, né en 1661, mort en 1742. Il était professeur de théologie et *master* du collége de la Trinité.

[2] *A defence of nat. and reveal. Relig. being an abridgment of the sermons preached at the lecture founded by* R. Boyle, by Gilbert Burnet, 4 vol. Lond. 1737. — Parmi les auteurs de ces lectures on distingue après Bentley, Gastrell, Harris, Hancock, Whiston, Dorham, etc., mais surtout le docteur Clarke qui a prononcé le neuvième discours.

daigner, et il nous reste à signaler le plus important hommage qu'ait obtenu la preuve de Dieu par l'ordre du monde.

Ce qui a rendu plus douteuse, plus hasardée, la considération des causes finales, c'est l'application gratuite qu'en faisait l'ancienne théologie, lorsqu'elle voulait que l'homme fût l'unique fin de la création. Cette prétention qui plaisait au clergé, parce qu'elle semblait s'accorder mieux avec la croyance en un Dieu qui meurt pour le genre humain, avait besoin d'être secondée par le récit biblique, qui paraît supposer le ciel créé pour la terre et faire de notre globe le centre et le but de l'univers. Mais sitôt que la science eut restitué aux cieux leur immensité et remis la terre à sa modeste place dans l'échelle indéfinie des mondes, la présomption orgueilleuse qui pousse l'homme à tout rapporter à lui, ne put plus se soutenir, et il sembla que la perte de son privilége exclusif entraînât la perte des causes finales, du moment qu'il cessait d'être la seule qu'il y eût au monde. Mais cette connexité n'existe pas, et quoiqu'on ait vu que Boyle est obligé à quelque effort pour s'en débarrasser, la raison voulait que la destruction d'une erreur manifeste n'amenât pas la ruine d'une doctrine qui devait avoir pour elle Leibniz et Voltaire.

Une autre difficulté gênait les partisans et soutenait les adversaires des causes finales. Le monde est régi par des lois mécaniques. Depuis Copernic, Kepler et Galilée, il était difficile de s'inscrire en faux contre cette proposition, et par cet

abus de la généralisation irréfléchie qui exagère et fausse dans leur nouveauté presque toutes les découvertes, presque toutes les vérités, amis et ennemis se figuraient que la conséquence de celle-ci était de réduire l'universalité des choses à un mécanisme sans conscience, en sorte que le monde ne serait que la réalisation d'une idée qui n'a jamais été pensée.

Il fallait qu'un homme parût dont la vue perçante et vaste eût à la fois pénétré et embrassé tant l'immensité que la mécanique du système du monde, un homme qui eût plus qu'aucun mortel le droit de dire : Il n'y a pas de limite assignable à l'espace étoilé; il n'existe pas un point de cet espace où l'on doive nécessairement supposer l'ordre autrement maintenu que par les lois de la force et du mouvement; pour que cet homme prononçât avec une autorité sans égale : L'immensité et la mécanique de l'univers prouvent un Dieu. C'est le sens des sublimes scolies que Newton ajoutait, comme des conclusions dernières à ses *Principes* et à son *Optique*, lorsqu'il voyait dans les signes abstraits de la géométrie céleste celui dont les cieux racontaient la gloire à des pasteurs de Chaldée.

Ce n'est pas ici le lieu de ramener dans ses limites légitimes la doctrine des causes finales. Rien de plus facile que d'en abuser. La simplicité d'esprit, l'éloquence, la poésie, s'abandonnent sans choix ni mesure à une contemplation qui devient aisément lyrique. La philosophie doit se préserver de ces excès. Mais c'est une des plus difficiles questions

qu'elle ait à résoudre, et quoique des plus urgentes, on peut dire qu'elle reste encore à étudier. Nous reconnaissons volontiers que là où il y a mécanique, il y a mécanicien. Aristote a raison de dire que la nature agit comme l'art pour une raison[1], et Voltaire, sans s'en douter, répétait Aristote, lorsqu'il s'écriait : « Et si je vous disais qu'il n'y a point de nature et que tout est art sans exception? » Mais après avoir admis dans le langage de Platon une idée, dans celui des Anglais un dessein, dont le monde n'est que le phénomène ou l'effet, il resterait beaucoup à dire pour déterminer le vrai sens de ces paroles, et pour définir cette raison des choses qui est peut-être le vrai nom métaphysique de Dieu.

[1] Ἕνεκά του, Physiq., l. II, ch. VIII, 4.

CHAPITRE XI

GLANVILL.

Cette union d'une foi vive dans la science moderne avec un attachement sincère et zélé aux principes de la religion, n'était pas très-rare alors, et s'est souvent renouvelée en Angleterre jusqu'à nos jours. Nous en pourrions citer plusieurs exemples, mais aucun qui soit plus frappant par son originalité même que celui de Joseph Glanvill.

Il peut se rencontrer dans l'esprit d'un philosophe des alliances d'idées tellement discordantes qu'on a peine à concevoir comment elles sont possibles, puisqu'il semble au premier abord qu'aucun autre lien que celui de la logique ne devrait unir les idées dans une intelligence vouée par privilége au raisonnement. Mais la nature humaine n'est pas une pure intelligence; quelque simple que soit l'âme aux yeux du spiritualiste, elle est complexe par la diversite des causes qui l'affectent, des impressions qu'elle éprouve et des opérations où se manifeste son activité; autrement, elle serait toujours la même; son unité ne connaîtrait pas la variété, et l'imper-

fection de sa nature veut que cette variété ne présente souvent que disparate, incohérence et confusion.

Ainsi à une certaine époque, une seule observation, celle de la stérile immobilité des sciences du moyen âge, conduit l'esprit à suspecter leurs méthodes et les autorités auxquelles elles ont été soumises. Le doute s'élève sur la valeur du péripatétisme ou de l'interprétation qu'on en a donnée comme direction de l'esprit humain. Ce doute est celui de Bacon, mais Bacon infère de cette critique du passé qu'une méthode nouvelle est nécessaire et que ce doit être celle de l'expérience et de l'induction. De son doute est née une affirmation. Celui de Descartes, quoiqu'il ait pris son origine dans une méditation toute différente, n'est pas sans quelque analogie avec le doute de Bacon. Descartes aussi est entré en défiance de l'ancien savoir, il n'a pas eu meilleure opinion de l'influence despotique d'Aristote. Il a conclu qu'une nouvelle méthode était nécessaire, et sauf qu'il en a cherché le principe et le fondement dans l'intérieur de l'âme et non dans la nature extérieure, il n'a guère moins rendu que Bacon à l'expérience et à l'induction ; lui aussi, il a passé d'un scepticisme général à une sorte de dogmatisme fondé sur les faits primitifs et les lois originelles de l'esprit humain.

Voici donc la marche possible d'un esprit méditatif et observateur au dix-septième siècle : critique de toute la science antérieure ; mise en doute des principes qu'elle a suivis et des résultats qu'elle a

obtenus; confiant appel à l'expérience externe pour connaître la nature et à l'observation interne pour connaître l'esprit humain ; tendance baconienne d'un côté, accusée quelquefois d'incliner au matérialisme, et de l'autre, doctrine cartésienne soupçonnée par quelques-uns de pousser à l'idéalisme ; et cependant prétention commune à toutes deux de fonder la science uniquement sur des faits. Rien n'empêche toutefois qu'un même esprit passe par toutes ces phases, et jusqu'ici la diversité des points qu'il aura traversés n'aura rien coûté à la logique. Avec une conséquence parfaite, il aura pu secouer le joug de la scolastique dans l'étude de la nature et de l'âme, observer méthodiquement l'une et l'autre, l'une au dehors, l'autre au dedans, conclure à la réalité des phénomènes comme de l'existence de toutes deux, et paraître alternativement tout spéculatif ou tout empirique à qui n'aura pas suivi le mouvement de la pensée philosophique dans ce critique moment de l'histoire de l'esprit humain.

Dans cette multiplicité de points de vue entre lesquels peuvent se partager des esprits différents, l'accord et l'unité peuvent être rétablis par un esprit assez étendu et assez ordonné pour soumettre des plans divers aux lois de la perspective. Mais ce n'est pas tout, hélas ! l'expérience nous apprend qu'il peut arriver qu'un esprit capable de saisir ces vérités dans leur succession régulière, les traverse et se lance à la poursuite des illusions qu'engendrent des observations mal faites ou des réflexions mal con-

duites. Il transportera la méthode qui découvre les choses du dehors dans la recherche des choses du dedans. Il remplira le monde visible et le monde invisible d'hypothèses et de chimères; il érigera des abstractions en réalités, et soumettant la nature à des lois imaginaires, il supposera jusqu'à des phénomènes. Il rêvera un autre merveilleux que le divin, et trouvant une raison d'être aux fables des religions fausses, prêtera une existence à toutes les fictions du préjugé, à toutes les visions de l'extase. Le mysticisme, la théurgie, l'hermétique, la magie, la kabale se sont dans plus d'un esprit supérieur confondus avec la sagesse. Depuis les Alexandrins, ces illusions ne se sont jamais peut-être emparées d'un esprit plus sain et plus vigoureux que celui de Joseph Glanvill[1].

[1] Ce nom nous rappelle celui d'un écrivain du quatorzième siècle que nous aurions dû peut-être mentionner dans l'introduction. Bartholemœus de Glanvilla est l'auteur d'un traité *de Rerum proprietatibus*, qui a eu douze éditions de 1479 à 1494. C'est une encyclopédie dans le genre de celle d'Isidore de Séville et qui rappelle le *Speculum* de Vincent de Beauvais. Mais Glanvilla ne paraît avoir connu que le premier auquel il a beaucoup emprunté; son ouvrage est une compilation sans méthode et sans originalité. Des dix-neuf livres qui la composent, le premier traite de Dieu suivant Isidore, saint Augustin et le Damascène, et dans un style plus théologique que philosophique. Le second concerne les propriétés des anges, et le troisième, celles de l'*anima rationalis* ou de la nature humaine. Ici Aristote tient plus de place que dans les précédents livres, quoi qu'il y soit plutôt cité qu'interprété. Dans les quatre livres suivants, il est question du corps humain, des âges de la vie, de la santé; Gallien est largement mis à contribution. Les sciences physiques sont l'objet de tout le reste. La philosophie, même sous la forme de la métaphysique et de la logique d'Aristote, est, ainsi que les mathématiques, fort négligée par Glanvill. Son livre a pourtant été traduit en français par Jean Corbichon, sous ce titre : *Le grand propriétaire de toutes choses*. Paris, 1556.

Il était né en 1636, et sorti du collége d'Exeter à Oxford, maître ès arts en 1658 à celui de Lincoln, il devint chapelain de Francis Rouse, prévôt du collége d'Eton et désigné par Cromwell pour sa chambre des pairs. Mais ayant bientôt perdu son patron, il revint à Oxford. Il se lia, dit-on, alors avec Baxter. Il l'admirait beaucoup, mais la restauration devait les séparer. Glanvill fut recteur de Bath, puis chapelain ordinaire de Charles II. Nommé de bonne heure membre de la Société Royale alors naissante, il dut bientôt la défendre contre ses adversaires qui étaient ceux de la science elle-même. Il eut alors à se débattre avec Stubbe, révolutionnaire converti, qui attaquait dans le nouvel institut la création dangereuse d'une philosophie nouvelle qui pouvait ébranler l'Église et l'État[1]; et accusé d'athéisme, il répondit par son livre de *la Philosophie pieuse*[2]. Il mourut en 1680.

Sa vie fut courte, mais il avait commencé d'écrire de bonne heure. A vingt-quatre ans, il avait publié son premier ouvrage, *la Vanité du dogmatisme*[3]. C'était une déclaration de guerre à l'ancienne philosophie. Pénétré des idées nouvelles, il les soutenait avec vigueur, car c'était un écrivain plein de

[1] Henri Stubbe, 1631-1676, auteur du *Campanella redivivus*, Lond., 1670, et d'autres pamphlets contre la Société Royale et son apologiste Glanvill.

[2] *Philosophia pia or the religious temper*. Lond. 1671.

[3] *The vanity of dogmatizing or confidence in opinions manifested in a discourse of the shortness and uncertainty of our knowledge*. Lond. 1660. *Scepsis scientifica or confessed ignorance the way of science*. Lond. 1665.

verve et d'esprit, et il promettait à la vérité un utile et brillant athlète. Malheureusement, il ne tarda pas à compromettre sa cause; son premier ouvrage avait paru depuis peu, que dans sa *Scepsis scientifica* qui n'en est guère que la paraphrase, il donnait déjà le scandale d'un scepticisme qui admet la possibilité de la sorcellerie, et il confirmait aussitôt cette rêverie avec un grand appareil de preuves dans un traité spécial[1]; c'est un point dont il n'a jamais douté.

Rien n'est plus étrange qu'une aussi puérile illusion chez un écrivain tout animé de l'esprit des temps modernes, chez un philosophe disciple de Bacon, admirateur de Descartes, éclairé de toutes les lumières de son siècle, et qui semble même le devancer par son ardente foi dans les progrès de la science et de la raison. Mais il tient de Descartes une notion si nette et si franche de la nature de l'esprit qu'il tend à s'exagérer sa puissance et à l'ériger en un agent maître de la matière. Il n'est pas le seul de ses contemporains que le spiritualisme entraînât au spiritisme.

Son premier ouvrage est resté le plus important. Dans un traité de la vanité du dogmatisme, on pourrait s'attendre à trouver une apologie du scepticisme, si l'on opposait avec Pascal *sceptique* et *dogmatique* comme termes contraires. Mais ce qui est attaqué ici, c'est l'autorité dogmatique de l'École,

[1] *Some philosophical considerations touching the being of Witches and Witchcraft.* Lond. 1666.

ou plutôt la méthode des sciences qui érigeant en faits ou en principes des abstractions peut-être arbitraires, raisonne sur ces abstractions et prend les résultats de cette spéculation toute logique pour les lois mêmes de la réalité. Or comme cette méthode qui, de l'autorité d'Aristote, prévalait dans la physique, a dominé toutes les sciences jusqu'à la Renaissance, celui qui l'attaque élève nécessairement les objections sceptiques contre le savoir de ses devanciers, et sous ce rapport, Glanvill peut d'abord paraître un pyrrhonien, quoiqu'il n'ébranle l'édifice des connaissances humaines que pour le replacer sur des fondements plus solides.

Aussi dit-il que la connaissance qu'il enseigne est l'ignorance, telle que devrait nous la révéler la théorie de notre propre nature. Nous naissons, vivons, mourons au sein des mystères. Adam, avant le péché, voyait les causes elles-mêmes. Depuis la chute, l'humanité dégénérée s'égare, lorsqu'elle prétend à l'omniscience, comme les dictateurs du péripatétisme et de la scolastique. Notre âme nous offre la première preuve de notre ignorance. Sa nature nous est inconnue. La définition qu'en donnent Digby, Descartes, l'excellent, l'éminent philosophe de Cambridge (H. More), n'explique pas le moins du monde comment l'âme imprime un mouvement au corps. Sa constitution intime est impénétrable, aussi bien que celle de la matière. « Si le ciel avait accordé à cet homme miraculeux, *that wonder of men*, l'illustre, l'incomparable Descartes, un plus long jour sur la terre, nous aurions pu

nous attendre à tout ce que la sagacité du génie peut accomplir de mieux, *the utmost*, en de telles matières; mais sa fin prématurée nous a malheureusement désappointés, et elle a empêché le plus désirable complément d'une philosophie sans égale, *no to be equall'd*[1]. »

La vérité est mêlée avec l'erreur dans nos opinions; nous ne les pouvons donc vérifier et rectifier que par une seule méthode, par cette ignorance raisonnée qu'on appelle scepticisme ou la méthode de Descartes. C'est elle qui démêle dans nos connaissances tout ce que nos sens, nos affections, notre imagination, nos préjugés, nos habitudes peuvent introduire d'erreur et d'illusion. Tous ces points sont ici traités avec soin dans l'esprit de Bacon et de Descartes. Il y a là sept chapitres remplis de vérités bien présentées, mais aujourd'hui trop bien reconnues pour être répétées. J'en dirais presque autant des critiques très-précises et très-détaillées dirigées contre la philosophie péripatéticienne, surtout sous la forme de la scolastique, car Thomas d'Aquin n'est qu'Aristote canonisé[2]. Mais en renouvelant contre l'École les attaques de Luther et de Bacon, Glanvill ne croit pas que ses fautes et ses disgrâces doivent décourager de la philosophie. « Nous attendons de plus grandes choses des efforts *néotériques*. La philosophie de Descartes a montré au monde la voie du succès. Cet âge me

[1] Ch. v, p. 48.
[2] *Ist but Aristotle sainted.*

semble résolu à léguer à la postérité quelque souvenir de lui et les glorieux initiateurs (*undertakers*) dont la bénédiction du ciel a gratifié nos jours, laisseront le monde mieux pourvu qu'ils ne l'ont trouvé..... Les derniers âges nous ont montré ce que l'antiquité n'avait jamais vu, non pas même en songe[1]. »

La prétention du dogmatisme était de connaître les choses dans leurs causes. Or la connaissance des causes ne peut être immédiate; elle est déductive. Elles ne sont pas l'objet d'une intuition simple, on les conclut de leurs effets. En elle-même, la causalité échappe à nos sens. Il serait donc téméraire de prétendre à une évidence infaillible dans l'appréciation de ce que les causes peuvent faire ou ne pas faire; aussi des choses qu'on a cru longtemps impossibles ne le sont-elles pas. L'incertitude sur ce point n'affecte ni les vérités mathématiques, ni les vérités divines, mais lorsque *le grand secrétaire de la nature* Descartes a renversé toute l'ancienne philosophie, il a entendu n'expliquer la constitution du monde que par des hypothèses; il ne les a pas affirmées dogmatiquement. Le dogmatisme est présomptueux, rude, étroit, intolérant, tandis que la philosophie, celle qu'il faut défendre, n'en veut qu'à l'ignorance et au fanatisme. Si elle doute là où le faux savoir affirme, elle ne doute pas du principe du scepticisme[2]; elle ne doute pas des

[1] Ch. XIX, p. 188.
[2] Glanvill donne comme expression de ce principe : πάντα ἐστιν ἀόριστα, tout est indéterminé. En général, il confond avec le scepti-

mathématiques. Elle doute de l'omniscience; mais elle ne condamne pas la médecine, parce qu'Héphestion est mort; elle ne conteste pas les bienfaits de Dieu, parce que la terre n'est pas le ciel. Comme les rois de Perse, la nature gagne en majesté à se cacher derrière un voile. Dieu seul la connaît tout entière, et la contemplation nous élève à lui; elle place au-dessus de la commune humanité ces généreux génies[1], qui savent entendre le langage que parlent ses ouvrages. L'irréflexion, la démence seule peut les accuser d'athéisme, parce que mieux instruits des voies secrètes de la nature, ils accordent beaucoup aux causes secondes. Toute la nature n'est qu'une chaîne de causes secondes; mais supposer des causes secondes sans une cause première serait au-dessous de la logique de Gotham[2].

Glanvill termine un brillant panégyrique de la philosophie, en l'appliquant par excellence à la philosophie cartésienne. Celle-ci assure à son auteur dans la postérité une gloire qui ne finira qu'avec le monde.

Le ton absolu et agressif que Glanvill prenait dans cet ouvrage et qu'il n'a jamais abandonné devait lui susciter des adversaires. Un des premiers

cisme proprement dit le doute méthodique de Descartes, et cependant il montre une certaine confiance dans les conclusions que Descartes en a tirées.

[1] *Those generous virtuoso's.*

[2] Gotham est un village du Nottinghamshire qui avait la réputation proverbiale d'être l'Abdère ou la Béotie de l'Angleterre. Il existe un recueil comique des traits de stupidité de ses habitants sous le titre de *The merry Tales of the wise men of Gotham*, by Halliwell, Lond. 1840.

fut Thomas White qui, en sa qualité de catholique, paraît avoir pris parti pour les anciennes écoles et plaidé la cause d'Aristote. Glanvill lui répondit dans la *Scepsis scientifica* qui n'est qu'une édition singulièrement augmentée du premier ouvrage. La doctrine est la même et le titre seul indique qu'il s'agit encore de quelque chose comme le doute cartésien. Mais ce livre est très-rare, et j'avoue ne le connaître que par les éloges et les citations de Hallam[1]. Au milieu de beaucoup de bizarres suppositions touchant le savoir d'Adam, dont la chute aurait amené toutes les erreurs de l'antiquité et notamment celles du péripatétisme, Glanvill sème plus d'un trait heureux, plus d'une remarque pleine de finesse et qu'il sait rendre piquante. Son style que Hallam trouve trop figuré est, de son aveu, animé, éloquent. Il l'est surtout, lorsque l'auteur outrageusement sévère pour les infirmités de l'esprit humain dans le passé, exprime une confiance optimiste dans ses récents efforts et ses destinées nouvelles. Il se montre bien informé des travaux et des découvertes qui ont illustré son temps, et le tableau qu'il trace du mouvement de toutes les sciences est rempli d'intérêt et de vie. Il déploie une verve égale dans l'éloge et dans la critique. On sent en le lisant que chez lui l'imagination le dispute au jugement.

Mais c'est en ceci qu'il nous donne lui-même un frappant exemple de la faiblesse de l'esprit humain. C'est dans ce livre si bien rempli de l'amour d'une

[1] *Litt.*, t. IV, ch. III.

philosophie qui fait de l'évidence le gage de la vérité, qu'il a, pour la première fois, imaginé de se déclarer du parti des sorciers. Il y persiste dans un autre écrit dont le titre singulier annonce *un coup porté au moderne sadducéisme* (1666). On sait que les Sadducéens, observateurs stricts de la loi judaïque, rejetaient toute idée de l'autre vie et n'admettaient pas l'existence des anges ni d'aucun autre esprit que Dieu, dont la providence même ne s'étendait pas jusque sur les actions des hommes. Or, suivant Glanvill, le sadducéisme est le commencement de l'athéisme. Ceux qui n'osent dire brutalement qu'il n'y a pas de Dieu débutent par nier l'existence des esprits ou des sorciers, *Spirits or Witches*. Or, lorsque cette opinion pire que l'hérésie prend un si grand crédit, il est trop à propos qu'il y ait des apparitions[1], pour qu'il n'y en ait pas. Glanvill pense donc qu'il y en a; il en croit ses sens; il brave l'opinion vulgaire, et les sarcasmes de ceux qui ont foi dans Scott, Hobbes, Osborne[2]. Il réfute de point en point toutes les objections qu'on a pu sérieusement opposer à l'existence, à l'apparition des esprits, et n'hésite pas à rapporter cette incrédulité sadducéenne à la manie de plaisanter et à l'athéisme. Les plaisants se moquent de tout ce qui prête à la raillerie; et *ces débauchés faiseurs de quolibets* sont les ennemis du gouverne-

[1] « The witches are too seasonable and necessary for our age. »
[2] Reginald Scott, auteur de *La sorcellerie dévoilée. The discovery of Witchcraft*, 1584. Il s'agit probablement de François Osborne, polygraphe estimé, né en 1589, mort en 1659.

ment et de la religion, non moins que de la vraie science. Telle est l'incrédulité désespérée où nous sommes arrivés en passant par une succession de sectes dont la plus insensée est celle des quakers ; et de là à l'athéisme, il n'y a qu'un pas[1].

C'est le même homme qui après avoir écrit ces extravagances, entreprenait la défense de la science moderne et de la Société Royale qui la représente. *Plus ultra* (en avant) est le titre significatif de ce nouveau traité *de Augmentis scientiarum*[2]. La création de la Société Royale avait inquiété les universités, et un membre de l'une d'elles, homme d'église, avait lancé contre Glanvill l'accusation obligée d'athéisme. Glanvill se met sous la protection du clergé de son diocèse auquel il dédie son ouvrage, et rappelle que les noms de l'archevêque d'York et de trois autres prélats, ceux de Wilkins, Cotton, Pearson, Wallis, More, recommandent la nouvelle institution. Au fond, ce qu'on veut défendre en l'attaquant, c'est Aristote et la méthode des notions,

[1] *A Blow at modern sadducism in some considerations about Witchcraft, with reflections on drollery and atheisme* (*sic*), by J. Glanvill, 4e édit. Lond. 1668. Cet ouvrage se compose de trois parties : 1° Essai philosophique en défense de l'existence de la sorcellerie et des apparitions ; 2° Preuve évidente de cette existence dans une lettre à lord Brereton, sur le démon de Tedworth ou le trouble causé par un tambour dans la maison de M. Mompesson. C'était une aventure mystérieuse dont on avait beaucoup parlé et qui est devenue le sujet d'une comédie anglaise et en France de la pièce de Destouches intitulée : *Le Tambour nocturne*. 3° Un coup de foue au rieur, le ménestrier de l'athée (*a Whip to the Droll fidler to the atheist*), ou lettre à Henri More contre la moquerie et l'athéisme.

[2] *Plus ultra or the progress, advancement, of Knowledge since the day of Aristotle, etc.* Lond. 1668.

the notional way[1]. Or, on doit rendre hommage au grand nom d'Aristote, à sa rhétorique, à son histoire des animaux, à sa mécanique[2]; mais pour les notions métaphysiques sur lesquelles il a fondé la science, elles n'ont servi qu'à détourner les savants de l'étude du grand livre de Dieu, la nature universelle. On ne conteste pas l'esprit de ceux qui ont pensé autrement; mais on ne peut les reconnaître pour les maîtres absolus de l'esprit humain. Toutes les parties de la nature ne peuvent avoir été découvertes par quelques anciens. C'est un trésor inépuisable ouvert à de nouvelles expériences. La philosophie comme la foi se montre par ses œuvres (Bacon). Or, tandis que le péripatétisme a été stérile, les modernes ont plus fait en six ans que n'ont produit tous les siècles du vieil enseignement. Suit un tableau très-étendu des découvertes, des progrès de toutes les sciences, des services qu'elles ont rendus aux arts utiles. Là sont cités tous ces illustres noms, Copernic, Ramus, Képler, Galilée, Bacon, Viete, l'*inimitable* Descartes, Napier, Wallis, Glisson, Harvey, Willis, Boyle. Un esprit de superstition s'attache aux notions scolastiques, parce que le temps les a consacrées. Mais elles ne sont bonnes qu'à produire d'éternelles disputes dans un langage pédantesque. On ne veut pas

[1] Il appelle son adversaire *one of the notional way*. Cette expression qu'il n'est pas le seul à employer désignait le procédé de la philosophie scolastique qui ne considérait dans la physique que les notions de matière, de forme, de puissance, d'acte, de production, de corruption, etc., et non les phénomènes observables.

[2] Le traité de mécanique sous forme de questions attribué à Aristote n'est pas fort estimé par la science moderne.

détourner les jeunes gens des études usitées dans les universités, mais à la condition qu'ils y joignent plus d'histoire naturelle et plus de mathématiques. Il a été prétendu que les méthodes scientifiques conduisent à l'athéisme, parce que les oracles sacrés n'en font pas usage et parlent le langage de l'imagination; mais la scolastique aussi était une science de raisonnement. Les philosophes sont à l'égard de la multitude ce que sont les protestants auprès des catholiques; ils ont de meilleures raisons pour être religieux. Glanvill veut être de ces esprits indépendants (*freer spirits*) qui adhèrent fermement aux fondements pratiques de la foi et réservent leur liberté sur le reste. Il a fait son étude d'abord des principes de la théologie naturelle, puis de l'authenticité de l'Écriture sainte, et après quelques doutes, il a trouvé que malgré les sectes qui la défigurent, le plus sage, le plus libre, le meilleur et le plus raisonnable est l'homme qui la révère le plus.

La même thèse est développée dans les deux ouvrages que Glanvill a intitulés, l'un *Religion de la raison*, l'autre *Philosophie pieuse*[1]. La religion, étant une chose raisonnable, ne peut avoir la raison pour ennemie. Si la raison est affaiblie dans l'humanité, c'est comme faculté; la vérité de ses principes n'en est pas altérée. Elle aussi, elle est une parole de Dieu, et sans elle, la religion ne pourrait être défendue contre ses ennemis. Si la gloire de Dieu

[1] Λόγου θρησκεία, *or a reasonable recommandation of reason in the affairs of religion*, sans nom. Lond. 1670.

éclate dans ses œuvres, c'est chercher Dieu que d'étudier la nature. La scolastique qui la compose d'abstractions[1], n'inspire pas une aussi grande idée de la création que la philosophie expérimentale qui l'observe, qui la touche, et donne le mécanisme du monde. Et comment combattre le sadducéisme qui nie l'esprit, sinon par la philosophie qui seule atteint l'idée de l'immatériel? C'est encore elle qui dissipe les vaines craintes de la superstition, les illusions du fanatisme, qui guide un Jérémie Taylor, un Hammond, un Baxter, dans la démonstration rationnelle de la religion la plus raisonnable qu'il y ait dans le monde.

Les idées de Glanvill sont encore résumées avec ordre dans les sept essais dont se compose un recueil publié quatre ans avant sa mort[2], et il suffirait de les avoir lus pour le connaître; mais on ne verrait toujours en lui qu'un baconien, un cartésien, grand admirateur de l'esprit de son temps et des récents progrès des sciences, naturaliste et spiritualiste, protestant latitudinaire, et rationnellement convaincu des arcanes de la magie et du spiritisme. Que ces chimères pénètrent dans l'esprit d'un Browne, curieux amateur de l'extraordinaire, plus

[1] « *Turns the nature into words of second intention.* »

[2] Il s'étonne dans le chapitre suivant qu'un homme d'autant de raison, de savoir et de sagacité que M Baxter ait compris tous les philosophes modernes sous le nom de *somatistes*, comme s'ils étaient tous des disciples d'Épicure et de Hobbes. Il ne l'en loue pas moins d'avoir si heureusement combattu *les folies des antinomiens*, et mérité qu'on dît de lui qu'il avait été le seul homme qui parlât bon sens (*sense*) dans un âge de non-sens (*non-sense*), ch. VII, p. 109.

fait pour rêver que pour réfléchir, on le conçoit; mais qu'un More, un Glanvill ait pu goûter les leçons de Descartes et donner créance à des contes de bonne femme, c'est ce qui jette un triste jour sur l'infirmité de l'esprit dans les meilleures têtes et ce qui achève de nous apprendre que dans les systèmes des philosophes, aucune inconséquence n'est invraisemblable. Il faut s'attendre à tout des hommes, et partant commencer par nous défier de nous-mêmes.

Ainsi le même homme qui traite avec dédain l'exaltation du sectaire sacrifiant le libre arbitre à la prédestination, partage l'illuminisme du visionnaire, qui croit à l'apparition des esprits. Mais en écartant les croyances ridicules que Glanvill a eu le tort de mettre au rang de ses opinions fondamentales, il reste en lui un disciple de Bacon et de Descartes qui a dirigé contre le dogmatisme, c'est-à-dire contre les affirmations de la philosophie de l'École, les critiques d'un scepticisme éclairé. A la vérité, ce scepticisme relatif a pris trop souvent le ton du scepticisme absolu. Glanvill s'est lui-même presque avoué pyrrhonien, disant que c'est une opinion qui sied à la jeunesse, et cependant sceptique, il ne l'est pas. D'abord il croit fermement aux procédés et aux découvertes des sciences modernes. Il ne doute pas des premiers principes; il tient que la raison les connait avec certitude[1]. Tout en la jugeant imparfaite et capable d'erreur, il la

[1] *Defence of reason.* Disc. II.

croit propre à discerner, à établir les vérités philosophiques et religieuses; et il reconnaît qu'appliquée aux témoignages de la révélation, elle doit conduire à la conviction de l'excellence du christianisme, tel qu'il ressort de l'épreuve d'un examen libre et réfléchi. Un esprit qui en est là n'est point à l'état sceptique. Mais Glanvill, quoiqu'il porte dans la discussion une assez grande force de polémique, ne s'est pas rendu de ses opinions un compte assez rigoureux; il a adopté les principes de Descartes, sans les approfondir, et encore bien moins que lui, il s'est rendu maître du plus difficile des problèmes, la conciliation de la certitude de la raison avec la possibilité de l'erreur.

CHAPITRE XII

NEWTON.

Si jamais homme a eu le droit de décider par quels signes et jusqu'à quel point le monde atteste son auteur, c'est celui qui, si l'on ose ainsi parler, a découvert le monde, celui dont Halley a dit :

> Nec fas est propius mortali attingere Divos.

Newton était le fils d'un fermier. Né l'année de la mort de Galilée (1642), il avait gardé les bestiaux dans les champs, avant d'arriver péniblement au collége de la Trinité (1661). Bachelier à vingt-trois ans, il fut professeur de mathématiques à vingt-sept et membre de la Société Royale avant d'avoir rien publié (1672). Ce n'est qu'en 1687 que parut à Londres le livre des *Principes*, le plus grand monument du génie des sciences[1]. Puis, Newton attendit dix-sept ans pour publier son *Optique*[2]. Ses autres

[1] *Philosophiæ naturalis principia mathematica.* Londres, 1687.
[2] *Optics or a treatise on the reflexions and colours of light.* Lond. 1704.

écrits n'ont été imprimés qu'après lui. On sait qu'il s'occupa d'histoire, de chronologie, d'exégèse biblique, de théologie. Chrétien fervent, il était libre dans sa foi et timide à la produire. Réservé, ombrageux, faible même, il paraît cependant avoir pensé sous les Stuarts comme l'opposition, et il entra dans le premier parlement qui suivit la révolution. C'est peu après que par des causes mal connues, la lumière de ce grand esprit s'obscurcit, et il tomba dans une sorte de mélancolie morne et craintive dont il ne se releva qu'en 1694. Sept ans plus tard, il fut réélu à la chambre des communes. On sait qu'il fut créé baronet et nommé maître de la monnaie. Notre Académie des sciences l'avait admis parmi ses membres en 1699. Il mourut le 20 mars 1727.

Laissons à d'autres le soin difficile de retracer ce que Newton a fait pour les mathématiques, pour l'astronomie, pour la physique générale. Contentons-nous de chercher le philosophe dans le sublime géomètre qui disait lui-même qu'il n'empruntait la langue du calcul que pour éviter les longues et stériles discussions.

Sans l'emploi de ce merveilleux instrument de découverte et de démonstration, dont Bacon avait méconnu la puissance, la méthode de Newton serait purement baconienne. Tout ce qui n'est pas déduit des phénomènes, dit-il, doit être appelé hypothèse, et l'hypothèse soit métaphysique, soit physique, soit mécanique, n'a point de place dans une philosophie expérimentale. Les formes substantielles, les

qualités occultes sont des hypothèses, et doivent être rejetées. L'hypothèse doit faire place à l'induction. Les propositions tirées des phénomènes par l'induction doivent être tenues pour vraies, soit exactement vraies, soit le plus approximativement possible, tant que d'autres phénomènes ne les ont pas démenties ou limitées par des exceptions.

Dans la philosophie naturelle comme dans les mathématiques, l'investigation des choses difficiles par la méthode d'analyse doit précéder la méthode de composition. L'analyse commence par des expériences et des observations. Elle en infère par induction des conclusions générales, et n'admet d'exceptions que celles qui se fondent sur d'autres vérités expérimentales. Car en philosophie, les hypothèses formées même sur des expériences doivent être comptées pour rien. Et quoique l'induction qui puise des généralités dans l'observation et l'expérience, ne soit pas tout à fait démonstrative, c'est pourtant la meilleure manière de raisonner que comporte la nature des choses, et la conclusion doit être réputée d'autant plus solide que la base de l'induction a été plus générale. Si les phénomènes ne produisent rien qui lui puisse être opposé, la conclusion pourra être universelle; mais s'il se rencontre ultérieurement des faits partiellement contraires, elle ne pourra être affirmée que sous la réserve de ces exceptions.

Ce procédé d'analyse permettra de conclure rationnellement du composé au simple, des mouvements aux forces motrices, des effets aux causes,

des causes particulières aux causes générales, jusqu'à ce qu'on arrive enfin aux plus générales de toutes. Puis, après la méthode analytique, vient la synthétique, qui prend pour principes les causes que l'investigation a bien établies, et par elles explique les phénomènes qui en résultent et donne des preuves à ces explications[1].

L'application de cette double méthode s'appuie sur certaines règles qu'on pourrait prendre pour postulats, si la raison et l'expérience ne nous portaient d'elles-mêmes à les accepter. Ainsi les philosophes admettent que la nature ne fait rien en vain[2], ce qui cesserait d'être vrai, si aucune chose s'opérait par plus de causes qu'il n'est nécessaire. On ne doit donc admettre rien de plus que les causes véritables qui suffisent à l'explication des phénomènes. Toutes les fois que les effets naturels sont du même genre, il faut leur assigner autant que possible les mêmes causes.

C'est appuyé sur cette méthode, sur de *telles règles de l'art de philosopher*, que considérant que les anciens ont reconnu le haut prix de la mécanique dans la recherche des choses de la nature et que les modernes, abandonnant les hypothèses de la scolastique, ont entrepris de ramener les phénomènes

[1] *Principia, Præfat.* — *Optics*, l. III, q. 31.

[2] *Regulæ philosophandi, Princip.*, l. III. Cette proposition, quoique fréquemment répétée dans Aristote, ne saurait cependant être posée comme un axiome. Ce ne peut être qu'une vérité d'expérience, et encore ne paraît-elle justifiée par les faits que si elle est strictement appliquée aux lois de la nature et non aux accidents particuliers.

naturels à des lois mathématiques, Newton a voulu à son tour, dans son livre *des Principes*, n'employer les mathématiques que dans leurs rapports avec la philosophie, c'est-à-dire la science de la nature.

Or, comme la géométrie se rapporte à la grandeur, la mécanique se rapporte au mouvement. La mécanique rationnelle sera donc la science exacte tant des mouvements qui résultent de forces quelconques que des forces requises pour des mouvements quelconques. Toute la difficulté de la philosophie paraît consister dans la recherche des forces de la nature d'après les phénomènes de mouvement et dans la démonstration des autres phénomènes par ces mêmes forces.

C'est là ce que par un emploi nouveau de la géométrie analytique, par le calcul des fluxions, Newton a théoriquement abordé dans les deux premiers livres de son ouvrage ; et une fois en possession des lois de la mécanique générale, il ne lui est plus resté qu'à en déduire, dans son troisième livre, le système du monde. Sa première pensée avait été qu'ayant, dans les livres précédents, donné les principes de la philosophie, non pourtant les principes philosophiques, mais les principes mathématiques applicables aux questions philosophiques, il n'avait plus qu'à en exposer les conséquences sans calcul et comme il dit, suivant la méthode populaire, et dans cette vue, il avait composé un troisième livre qu'il aurait ainsi mis à la portée d'un plus grand nombre de lecteurs. Mais ceux-ci, ne comprenant pas suffisamment les principes, n'auraient pas saisi

la force des conséquences; ils n'auraient pas déposé les préjugés auxquels les années auraient accoutumé leur esprit; et pour éviter que la chose ne traînât en discussion (*ne res in disputationem trahatur*), il a recomposé tout ce livre en propositions mathématiques qui ne peuvent être lues que par ceux qui auront commencé par approfondir les principes.

Il est à regretter que la version *populaire* n'ait pas été conservée, en même temps que l'autre. Il serait bien intéressant de comparer cette exposition du système du monde à celle où Laplace n'a mis aucun calcul, et qui cependant n'est pas d'une lecture facile pour ceux qui sont étrangers à toute connaissance de la mécanique céleste.

S'il est vrai, continue Newton, que le but et l'office de la philosophie naturelle soit de raisonner sur les phénomènes sans hypothèses fictives, et de remonter dialectiquement des effets aux causes, jusqu'à ce que l'on parvienne enfin à la première cause, qui certainement n'est pas mécanique, nous n'avons pas seulement à expliquer le mécanisme du monde; mais encore, mais surtout nous devons résoudre d'autres questions, comme celles-ci : Qu'y a-t-il dans ces espaces presque vides de matière? D'où vient que le soleil et les astres gravitent les uns vers les autres sans une matière intermédiaire? D'où naît tout cet ordre, toute cette beauté que nous voyons dans le monde? Comment les corps des animaux sont-ils combinés avec tant d'art, et à quelles fins sont destinées leurs diverses parties? Comment les mouvements du corps suivent-ils la volonté, et

d'où vient l'instinct chez les animaux? Le *sensorium* des animaux n'est-il pas le lieu où la substance sentante est présente, et où les espèces sensibles des choses lui sont transmises par les nerfs et le cerveau, pour être immédiatement perçues par elle? Puis après toutes ces questions, ne résulte-t-il pas clairement des phénomènes qu'il y a un être incorporel, vivant, intelligent, *omniprésent*, qui dans l'espace infini comme dans son *sensorium*, voit les choses en elles-mêmes, les perçoit dans leur intégrité, les comprend pleinement, parce qu'elles lui sont immédiatement présentes, tandis que les images seulement en sont transmises par nos sens à notre perception?

Ainsi tout progrès accompli dans cette philosophie, s'il est véritable, ne nous conduit pas sans doute tout de suite à la connaissance de la cause première, mais du moins nous en rapproche constamment de plus en plus, et c'est par là qu'on y doit attacher le plus grand prix.

On voit que, tels qu'ils sont connus, les phénomènes donnent à la philosophie naturelle le droit de s'expliquer sur Dieu même. Dieu régit tout en effet, non pas comme une âme du monde, une âme dont le monde serait le propre corps, mais comme le maître de toutes choses, le seigneur universel, (*ut universorum dominus*), et à cause de sa souveraineté (*dominium suum*), le seigneur Dieu est dit ordinairement παντοκρατωρ. Car le nom de Dieu est un nom relatif qui suppose des sujets[1]. Pour lui,

[1] Peut-être des esclaves. Il y a dans le texte : *ad servos refertur.*

il est l'être éternel, infini, absolument parfait; et sa perfection implique une domination souveraine. Les noms d'infini, d'éternel, etc., ne supposent aucun relatif; aussi ne dit-on pas mon éternel, mon infini, etc., mais mon Dieu, ce qui veut dire mon maître, mon seigneur, etc. Mais quoique Dieu signifie seigneur, tout seigneur n'est pas Dieu[1].

La domination de l'être spirituel constitue Dieu[2]. Elle est vraie comme lui, et de là suit que le vrai Dieu est vivant, intelligent, puissant, et de toutes ses perfections résulte sa souveraine perfection. Éternel et infini, il est tout-puissant et omniscient. Il dure dans toute l'éternité; il est présent dans tout l'infini[3]. Il régit et connaît tout, tout ce qui est, tout ce qui peut être. Il n'est pas l'éternité et l'infinité, mais éternel, mais infini. Il n'est pas la durée et l'espace, mais il dure, il est présent, et en existant partout et toujours, il constitue la durée et l'espace[4]. Quand toute partie de l'espace, si petite qu'elle soit, est toujours, quand tout moment indivisible de la durée est partout, le créateur de toutes

[1] « *Omnis Dominus non est Deus.* » Dans l'Écriture, le Christ est appelé seigneur, *κύριος*, aussi bien que le Père. Doit-on voir dans cette phrase qui n'est ici motivée par rien, une réserve implicite de Newton en faveur de ses opinions sentant l'arianisme sur la divinité du Messie?

[2] « Dominatio entis spiritualis Deum constituit. »

[3] « Durat ab æterno in æternum et adest ab infinito in infinitum. »

[4] Cette proposition qui ne se comprend pas aisément a peut-être donné naissance à l'opinion qui attribue à Newton d'avoir mis l'espace et le temps au nombre des attributs divins, comme l'a fait un peu plus clairement après lui son disciple le docteur Clarke. Voyez ci-dessus le passage singulier où le *sensorium* divin (?) semble assimilé à l'espace.

choses ne sera certainement pas *jamais* et *nulle part*. Toute âme sentante, en temps divers, en divers organes de sens et de mouvement, est la même personne indivisible. Les parties successives dans la durée coexistent dans l'espace. Rien de pareil dans la personne de l'homme, c'est-à-dire dans son principe pensant, et bien moins encore dans la substance pensante de Dieu. L'unité de la personne humaine dans la diversité des organes n'est qu'une image de l'unité de Dieu, le même toujours et partout.

En lui, tout est contenu, tout est mû, sans aucune passion réciproque. Dieu n'est en rien passible ou affecté des mouvements des corps qui ne ressentent rien non plus, aucune résistance de sa présence universelle. Que Dieu existe nécessairement, tout le monde en convient ; mais comme il est toujours et partout nécessaire, il est partout et toujours tout entier et semblable à lui-même, on pourrait dire tout œil, tout cerveau, tout bras, etc., mais il est tout cela d'une manière qui n'a rien d'humain ni de corporel, d'une manière qui nous est inconnue. De même que l'aveugle n'a aucune idée des couleurs, nous n'avons aucune idée de la manière dont le Seigneur souverainement sage sent et comprend tout. Il n'a aucune figure, et ne peut être représenté ni adoré sous aucune forme. Car nous avons des idées de ses attributs, mais nous ne savons ce qu'est en soi la substance d'aucune chose. Nous ne voyons que les figures et les couleurs, nous n'entendons que les sons, etc., mais la substance intime, nous

ne la connaissons par aucun sens, par aucune action réflexe. Bien moins encore avons-nous quelque idée de la substance divine. Sachons seulement que toute la variété des choses créées en temps et lieux divers, ne peut avoir d'autre origine que les idées et la volonté de l'être nécessaire.

Encore une fois, nous ne le connaissons que par ses propriétés et ses attributs, par sa sagesse, par l'excellente constitution des choses[1], par les causes finales ; nous l'admirons pour ses perfections, mais nous le vénérons et l'adorons pour sa souveraineté ; car nous l'adorons comme ses serviteurs, *ut servi*. Dieu sans souveraineté, sans providence, sans causes finales, n'est pas autre chose que le destin et la nature. D'une aveugle nécessité métaphysique toujours et partout la même, il ne pourrait naître aucune variation dans les choses.

Telle est la théologie naturelle que Newton a tirée du système du monde. Il y revient plus d'une fois, mais surtout il y insiste dans cette conclusion dernière, qu'il regarde comme le *scholie général*[2] de la géométrie cosmique. Nous avons reproduit presque littéralement ses expressions, car il nous semble que jamais plus grande autorité n'aura été donnée à la preuve que Kant appelait physico-théologique, et dont en la réfutant il ne parlait qu'avec respect. Il ne sera peut-être pas mal à propos de faire connaître un peu plus amplement les généralités de la

[1] *Per optimas rerum structuras.*
[2] *Scolium generale. Princip.*, l. III. *Optics*, l. III, q. 28, 31.

physique newtonienne dans ses rapports avec la métaphysique, car Newton ne les séparait pas entièrement l'une de l'autre, et nous continuerons à traduire plutôt qu'à résumer.

Dans les trois livres de son traité des *Principes*, Newton pense (et la postérité a confirmé sa pensée) avoir expliqué les forces de la gravité, ainsi que les mouvements des planètes et des comètes, de la mer et de la lune. « Et puissent, dit-il, les autres phénomènes de la nature être dérivés de principes mécaniques par le même mode d'argumentation! Car bien des motifs me portent à soupçonner fortement que tous les faits peuvent dépendre de certaines forces par lesquelles les particules des corps, pour des causes encore inconnues, sont poussées réciproquement les unes vers les autres et demeurent cohérentes sous forme de figures régulières ou sont écartées les unes des autres et se retirent. »

Newton s'assure toutefois qu'il a expliqué par la force de la gravité les phénomènes célestes, mais il avoue n'avoir pas encore assigné la cause de la gravité. C'est une force qui provient d'une cause qui pénètre jusqu'au centre du soleil et des planètes, sans diminuer d'énergie, et qui agit, non en raison de la grandeur des surfaces sur lesquelles elle agit, mais de la quantité de la matière solide, et son action s'étend de toutes parts à des distances immenses, en décroissant toujours en raison du carré des distances. Mais la raison de ces propriétés de la gravité n'a pu encore être déduite des expériences, et Newton ajoute ces mots célèbres : *hypotheses non*

fingo. Ses propositions sont déduites des phénomènes et généralisées par l'induction. C'est ainsi que l'impénétrabilité, la mobilité, la tendance (*impetus*) des corps et les lois des mouvements et de la gravité ont été avérées. C'est assez que la gravité existe réellement et agisse suivant les lois qui ont été exposées et suffise aux mouvements des corps célestes et de la mer.

On pourrait, dit-il encore, ajouter quelque chose sur un certain esprit très-subtil qui pénètre les corps solides, qui y demeure latent, et par l'action et la force duquel les particules des corps s'attirent mutuellement à des distances minimes et de contiguës deviennent cohérentes. Les corps électriques exercent à de plus grandes distances une action attractive ou répulsive; la lumière est émise, réfléchie, réfrangée, infléchie, et elle échauffe les corps. Toute sensation est excitée, et la volonté meut les membres par des vibrations de cet esprit subtil dans les filaments nerveux, transmises des organes externes des sens au cerveau et du cerveau aux muscles. Mais tout cela ne saurait être brièvement exposé, et il manque un nombre suffisant d'expériences pour déterminer et montrer exactement les lois de l'action de cet esprit.

La matière a donc été constituée par les associations diverses de particules de première création, suivant le dessein d'un agent intelligent. Car il convenait que celui qui a créé toutes choses les disposât avec ordre. Si telle en est l'origine véritable, il n'est pas philosophique de chercher une autre

origine du monde, et de le faire naître du chaos en vertu des lois de la nature. Celles-ci n'ont pu suffire à le former, quoiqu'une fois formé, elles puissent lui assurer bien des siècles de durée. L'admirable uniformité du système planétaire force d'y reconnaître les effets d'un choix, et l'on peut en dire autant de l'uniformité qui se montre dans l'organisation des animaux. Or assurément, toute cette ordonnance ne peut être que l'ouvrage d'une sagesse toujours vivante, partout présente. Car Dieu est un être uniforme qui sans organes, sans membres ni parties, est plus capable de mouvoir les corps par sa volonté du sein de son *sensorium* immense et simple et de former et reformer les parties de cet univers, que nous ne le sommes de mouvoir par notre volonté les parties de notre corps.

Puisque l'espace est divisible à l'infini et que la matière n'est pas nécessaire en tous les points de l'espace, on accordera que Dieu peut créer des particules de matière différentes de grandeur, de figure, de proportion avec l'espace, peut-être de densité, aussi bien que différentes forces, varier ainsi les lois de la nature et former des mondes divers en diverses parties de l'univers. Du moins Newton ne voit-il aucune contradiction à ce qu'il en soit ainsi.

Les particules n'ont-elles pas certaines puissances, vertus, ou forces par lesquelles elles agissent à distance, non-seulement sur les rayons lumineux, mais encore les unes sur les autres, pour produire une grande partie des phénomènes de la nature?

Il est bien connu que les corps agissent les uns sur les autres par les attractions de la gravité, de l'électricité, du magnétisme ; ces exemples nous dévoilent la marche de la nature, et donnent quelque probabilité à l'existence d'autres vertus attractives. Car la nature est toujours d'accord avec elle-même. Comment ces attractions peuvent-elles être produites, je ne l'examine pas, dit toujours Newton ; ce que j'appelle attraction pourrait être produit par l'impulsion ou par quelques autres moyens que j'ignore. Mais la force d'inertie est un principe passif qui seul n'aurait jamais pu engendrer aucun mouvement dans l'univers. Quelque autre principe a donc été nécessaire pour mouvoir les corps, et dès qu'ils sont en mouvement, il faut quelque autre principe pour conserver le mouvement. Car d'après la loi de composition de deux mouvements, il est très-certain qu'il n'y a pas toujours la même quantité de mouvement dans le monde. Le mouvement est entretenu par la gravité et par la fermentation qui fait la chaleur des animaux[1].

Il me paraît que Dieu au commencement a formé la matière en particules massives, solides, dures, impénétrables, mobiles, dont la figure et la grandeur sont calculées pour une certaine fin. Elles sont

[1] Ce que dit Newton de la variabilité de la quantité du mouvement dans le monde est directement contraire à l'opinion de Descartes (*les Principes*, II, 36), opinion qui est devenue un principe de la physique moderne ; et cependant Newton semble s'en rapprocher, en disant que le mouvement est entretenu par la gravité et la fermentation source de la chaleur, le mot de *fermentation* me paraissant ici synonyme d'action chimique.

mues par des principes actifs, qui ne doivent pas être considérés comme des qualités occultes qu'on suppose résulter de la forme spécifique des choses, mais comme les lois de la nature d'après lesquelles les choses sont formées. Les phénomènes nous en manifestent la vérité ; les causes seules restent à découvrir, car les qualités sont évidentes, il n'y a d'occulte que les causes.

Autant que nous pouvons connaître par la philosophie naturelle la première cause, le pouvoir qu'elle a sur nous, les bienfaits que nous lui devons, autant nos devoirs envers elle aussi bien que les devoirs que nous avons les uns envers les autres nous apparaîtront par la lumière naturelle. Et sans aucun doute si le culte des faux dieux n'avait pas aveuglé les païens, leur philosophie morale serait allée plus loin que les quatre vertus cardinales. Et au lieu d'enseigner la transmigration des âmes, le culte du soleil, de la lune et des héros du passé, ils nous auraient appris à adorer notre auteur véritable, notre véritable bienfaiteur, comme sous le gouvernement de Noé et de ses fils, faisaient leurs ancêtres avant de s'être corrompus [1].

Cette manière biblique de considérer l'histoire de l'humanité complète la philosophie de Newton dont nous croyons avoir fidèlement reproduit les pensées et les expressions.

Il me semble que le trait le plus saillant qui ressorte de cette philosophie, c'est la part considérable

[1] *Principia* et *Optics, loc. cit.* et *passim.*

que Newton fait aux causes finales. Il écrivait lui-même à Bentley qu'en étudiant le système du monde, il avait en vue des principes propres à fortifier la croyance en Dieu, et que sa plus grande joie serait d'y avoir réussi. « Mais, ajoute-t-il, ce service rendu au public ne serait dû qu'au travail et à une réflexion patiente, *nothing but industry and patient thought*[1]. » Et continuant de soutenir une thèse sacrée, il fait remarquer que le rapport de l'inclinaison de l'axe de la terre avec le cours des saisons ne peut être que l'effet d'un choix et non pas du hasard, et que la rotation diurne des planètes ou plutôt le mouvement transversal par lequel elles accomplissent leurs révolutions exigent que *le bras divin* leur donne une impulsion selon les tangentes de leurs orbites[2]. Ainsi les causes finales tant attaquées aujourd'hui par une école de naturalistes, ont été reconnues et comme célébrées par le plus grand peut-être des interprètes de la nature. Mises en suspicion par Bacon et Descartes, elles restent sous la protection de Leibniz et de Newton.

Mais considérée d'une manière générale, la physique de Newton a d'autres caractères qui intéressent la philosophie. D'abord la méthode ; c'est celle de Bacon, l'observation et l'induction. Les mathématiques viennent ensuite pour donner une rigou-

[1] *Four lett. to* Bentley, I. *Op. omn.* (Édit. Horsley). T. IV.

[2] C'est là sans doute que Rousseau a pris ces paroles célèbres : « Que Newton nous montre la main qui lança les planètes sur la tangente de leurs orbites. »

reuse exactitude à la description des phénomènes et à l'explication de quelques-uns la forme de la démonstration. Point d'hypothèses; plus de fictions d'école. Les noms donnés à certaines propriétés générales ne sont que l'expression des faits et non la désignation de leurs causes. Les causes restent cachées; on ne peut observer, constater certains mouvements, sans leur supposer certains principes d'action; mais supposer ceux-ci, les désigner même, ce n'est pas les définir. L'attraction est un terme général qui résume des faits apparents, certains mouvements des corps ou des particules des corps les unes envers les autres. Ces mouvements semblent indiquer des vertus, des forces attractives, mais ils pourraient être déterminés par d'autres causes encore inconnues. La gravité même n'est pas une cause. C'est le phénomène de la pesanteur dont la cause est restée en dehors des études de Newton. Que la gravité soit causée par un agent dont l'action constante soit conforme à certaines lois, il peut l'affirmer; mais que cet agent soit matériel ou immatériel, c'est une question qu'il abandonne à ses lecteurs.

Ce qu'il tient cependant à maintenir, c'est qu'on ne lui impute pas de regarder la gravité comme essentielle et inhérente à la matière; car s'il en était ainsi, comme l'entend Épicure, la matière agirait dans le vide sur la matière sans contact, sans intermédiaire, ce qui lui paraît une telle absurdité qu'elle n'a pu entrer dans la tête d'aucun homme capable de penser en philosophie.

Il faut donc concevoir entre les corps un *medium* subtil et rare, plus subtil et plus rare que l'air, un milieu éthéré, un *éther* (c'est lui qui a trouvé ce nom), au sein duquel se meuvent les corps célestes librement et sans résistance appréciable. Ce fluide est répandu dans tout l'espace ; il est fortement élastique, susceptible de contraction et de dilatation ; il pénètre la masse de tous les corps ; il est la cause de la réfraction, de la cohésion, de certaines dissolutions chimiques. Ce sont ses vibrations qui transmettent la chaleur et qui produisent même le mouvement animal[1]. Newton se complait dans cette conception au point de paraître oublier parfois que c'est une hypothèse. En tous cas, ce ne serait pas à la physique moderne de la lui reprocher.

Cette supposition d'une *substance éthérée*, qui semble remplir l'espace, n'est pas tout à fait conforme à cette idée du vide que Newton, frappé des expériences de Boyle, introduit si souvent dans sa description des phénomènes, et qu'il oppose au plein de Descartes et de son école. Je fais cette remarque, parce que l'éther ne pouvant, ce semble, avoir d'autres limites que celles de l'espace, il s'en suit que ces mots *vide*, *espace*, *éther*, désignent un infini, et l'on peut conclure de là ainsi que d'un passage remarquable de sa troisième lettre à Bentley,

[1] *Optics, Quest.* 18, 21, 24. *Lett., to* Bentley, II, III. *Lett., to* Boyle.

que Newton, comme Descartes et Leibniz, croyait à l'infinité du monde.

Il ne faut pas cependant oublier que de ce que le temps et l'espace sont infinis et de ce que l'infinité ne saurait être qu'un attribut divin, il a conclu formellement ou donné à son disciple Clarke le droit de conclure que le temps et l'espace étaient en quelque sorte des manières d'être de Dieu. On doit garder note de cette opinion singulière, parce qu'elle doit tenir sa place dans la philosophie, dont la nature du temps et de l'espace n'est pas le moindre problème.

Enfin nous rappellerons les vues que Newton exprime en passant sur les sensations, sur la connaissance humaine comparée à la connaissance divine. Il croit, comme son temps, que la première ne peut se passer de l'intermédiaire des images, tandis que les choses mêmes sont immédiatement présentes à Dieu, et sans doute l'œil divin pénètre dans toute l'intimité des substances, tandis que notre vue s'arrête à leurs qualités.

Ce sont là autant de preuves que Newton avait pensé à tout, même à la liaison des idées de devoir avec la contemplation de l'ordre du monde. Il y a plaisir à voir de près ces grands esprits, à les suivre dans toutes leurs pensées, et à se convaincre une fois de plus, par leur exemple, que ces graves questions qui nous inquiètent ne sont pas des curiosités vaines et frivoles, puisqu'un Newton ne cessait de les méditer, et que l'insuffisance des solutions qu'elles reçoivent de nous, ce je ne sais quoi d'in-

complet et de douteux qui se mêle à nos convictions les plus solides, ne doit pas nous décourager, puisqu'un Newton n'obtient jamais, sur ces grands objets, qu'un demi-jour en cherchant la lumière : *aut videt aut vidisse putat*. Il faut apparemment qu'il soit dans notre condition ou dans la nature de la vérité que l'ambition d'arriver jusqu'à elle, la plus légitime et la plus noble de toutes, soit à la fois laborieuse et douce, et que jamais pleinement satisfaite, elle ne cesse jamais d'être attrayante. Mais le succès cependant n'appartient qu'à la constance dans le travail, à la sagesse qui se résigne aux lenteurs, enfin, comme dit Newton, à cette *patience de la pensée* (*patient thought*), dont il a donné si glorieusement le conseil et l'exemple.

Le siècle qui avait commencé par l'enseignement de Bacon se termine par le plus grand succès que la méthode de Bacon pût produire dans les sciences. Il laisse à la philosophie naturelle la base la plus large et la plus stable. Depuis lors, depuis tantôt deux siècles, l'esprit humain n'a fait que bâtir sur ce fondement, et son point de départ comme sa voie n'a pas changé : il continue. On voudrait pouvoir en dire autant de la philosophie morale et métaphysique, et se flatter que l'induction et l'expérience ont conduit les successeurs de Bacon à quelque chose en ce genre d'aussi solide et d'aussi définitif. Les contemporains de Locke ont pu le croire un moment; mais, s'il est aujourd'hui convenu qu'ils sont tombés dans quelque illusion, il reste vrai que la spéculation philosophique,

ayant pris pour guide la même méthode ou du moins s'étant inspirée du même esprit, s'est maintenue dans la voie de l'observation, et qu'elle a pratiqué et enseigné, comme la plus sûre introduction à la connaissance de la nature des choses, l'étude de l'esprit humain.

LIVRE IV

LOCKE

CHAPITRE PREMIER

RÉSUMÉ GÉNÉRAL DE LA PHILOSOPHIE ANGLAISE AVANT LOCKE

La révolution religieuse et politique, qui a rempli pour l'Angleterre presque tout le dix-septième siècle, soulevait des questions et provoquait des luttes qu'il était impossible de passer sous silence et de paraître ignorer, en faisant la revue des discussions philosophiques qui ont signalé la même période de temps dans le même pays. Le moment arrive de résumer sur tous les points les idées que notre examen a pu contribuer à mettre en lumière.

Ainsi la Réformation a élevé avant tout la question générale de savoir quelle garantie trouve la vérité dans l'autorité, le témoignage, la tradition, l'Écriture sainte, la raison. C'est le problème de la certitude. En fondant le salut sur la foi et non sur les œuvres, elle a soutenu la gratuité de la grâce,

la prédestination arbitraire, et touché ainsi à la conciliation difficile du dogme de la providence et de l'existence du libre arbitre. Quoiqu'elle ait en général conservé les dogmes connexes de la Trinité et de l'incarnation, elle a cependant affaibli de fait l'inviolabilité du premier de ces dogmes, et fait naître, en dehors de l'orthodoxie nicéenne, qui reconnaît au Messie la plénitude de la divinité, la liberté graduelle d'une série d'interprétations qui aboutissent à l'unitairianisme et rejoignent le déisme. Enfin toutes ces questions sont venues se fondre dans celle de la constitution de l'Église qui comprend depuis l'unité monarchique et l'inflexible hiérarchie de l'Église de Rome jusqu'à la dissémination des congrégations libres sans ordre, sans chef, et presque sans forme et sans culte. C'est surtout ce dernier point qui a opposé les sectes entre elles et changé la controverse en différends réglés par la voie des armes.

Mais ici la révolution politique commençait à être intéressée ; car c'est elle surtout qui a engendré la guerre civile. Ici venait forcément la querelle entre les droits du pouvoir et le droit de résistance. Le bon gouvernement était-il le gouvernement de l'Angleterre établi par la tradition ou ramené à ses principes par une interprétation libérale ? Dans ce dernier cas, la réforme devait-elle aller jusqu'à la république, la république de Vane et de Hutchinson, ou celle de Cromwell et de Milton ? Enfin devait-on chercher dans l'idéal le type du gouvernement parfait, le modèle de l'ordre social, et réaliser à tout

prix l'un et l'autre en vertu des principes du droit naturel? Ici encore la politique pouvait demander conseil à la philosophie.

C'eût été trop s'étendre, c'eût été faire œuvre de théologien et de publiciste que d'embrasser dans leur ensemble toutes ces questions tant religieuses que politiques ; mais il n'en est pas moins évident qu'elles touchaient par quelque côté à la philosophie, et cela est si vrai que nous allons les voir traiter et résoudre toutes par le philosophe illustre qui a passé pour avoir dit le dernier mot de son siècle et de son pays.

Mais avant de terminer nos études par celle du caractère et de la doctrine de Locke, nous devons, après avoir fait sommairement la part de la théologie et de la politique, rassembler d'une manière plus explicite les idées qui ressortent de cette revue des systèmes de métaphysique et voir quelles conclusions résultent pour nous de cette suite des travaux philosophiques de la Grande-Bretagne pendant une période de près de cent cinquante ans.

Bacon n'a point usurpé sa gloire. C'est cependant un grand esprit plutôt qu'un grand philosophe. On verra que Locke, malgré ce qu'il peut avoir perdu d'autorité, est plus près de ce dernier titre que lui, car s'il n'eût pas existé, l'histoire de la philosophie n'aurait pas exactement suivi le même cours, tandis que l'éloquent appel de Bacon au génie des sciences lui a valu plus d'admiration que d'influence. Il ne semble pas que même au dix-septième siècle, les penseurs et les savants lui aient été fort redevables.

C'est la France peut-être qui au siècle suivant a le plus contribué à sa renommée, et je crois qu'il est en Angleterre aujourd'hui plus cité que de son temps. Bacon et Locke n'en sont pas moins les deux grands noms de la période de l'histoire philosophique que nous avons suivie.

Entre ces deux noms, le public ne connaît guère que celui de Hobbes ; nous demandons la permission d'y joindre celui de Herbert de Cherbury. Le premier, malgré une rare fermeté d'esprit et de style, se rendit suspect par son originalité même, et bientôt décrié pour ses opinions politiques, il n'a guère eu d'élèves qui l'aient avoué. Il a dû attendre le milieu de notre siècle pour obtenir une tentative de réhabilitation des mains d'une école démocratique qui lui pardonne l'absolutisme en faveur de l'irréligion. Le second, à peine connu, a plutôt devancé que préparé le mouvement philosophique qui sans l'imiter l'a continué dans ces derniers temps. Cependant on ne peut méconnaître dans ses ouvrages une intelligence claire et raisonnée des principes d'un théisme naturel et d'un spiritualisme de sens commun, qui plus tard s'est rattaché au christianisme sans s'y asservir. C'est cette doctrine de foi dans la raison qui renouvelée et raffermie par les Écossais, a de nos jours provoqué dans notre France une renaissance philosophique.

On ne saurait, en dehors des noms qui viennent d'être rappelés, citer un nom vraiment glorieux, ni un ouvrage de premier ordre. Mais nous avons fait connaître plus d'un écrit digne de remarque, et

quelques-uns appartiennent à des esprits distingués; presque tous attestent chez leurs auteurs le mérite d'être sérieusement occupés et convenablement informés des principales questions philosophiques. La connaissance des systèmes de l'antiquité se montre souvent avec avantage, et je doute que sur le continent le vulgaire ou la moyenne des philosophes nous offrît d'aussi patientes recherches et une aussi solide instruction. Hamilton se faisait un devoir de tout lire en philosophie. Il ne dédaignait pas la médiocrité, et souvent il lui a dû de curieux rapprochements, d'intéressantes découvertes, qui éclairent la marche de l'esprit humain. La lecture de nos *Dii ignoti* de la philosophie nous a souvent persuadé que Hamilton avait raison.

Il faut pourtant confesser que bien rarement l'éclat du talent ou seulement l'excellence du style illustre la branche de la littérature anglaise qui a fixé notre attention. Les sermonaires eux-mêmes sont rarement éloquents. Une prolixité incolore qui n'a cessé que de nos jours d'être le défaut favori de l'esprit britannique dépare généralement des ouvrages dont elle rend la lecture difficile, et les pages que relèvent le *wit* et l'*humour* ne s'y rencontrent que de loin en loin. Il faut s'attacher au fond des idées qui sont souvent justes, saines, au moins plausibles, quoiqu'elles laissent désirer souvent plus de profondeur et plus de variété.

Cependant, en écartant les exceptions, les vues insuffisantes ou téméraires, nous croyons qu'un examen éclectique et un choix judicieux des auteurs

comparés dans cet ouvrage nous permettraient d'en tirer un résumé satisfaisant au moins pour la philosophie élémentaire.

Ainsi il paraît résulter de la comparaison des doctrines précédemment examinées, comme aussi de l'étude des questions qu'elles tendent à résoudre :

Que la pensée ou conscience de la pensée suppose l'existence d'un être pensant et en suggère l'idée (Descartes). Cette vérité première est impliquée dans toutes les doctrines, quoique aucune ne la démêle et ne la démontre à la façon de Descartes.

Que l'être pensant est éclairé d'une manière naturelle, pourvu d'une intelligence, raison, faculté de connaître, qui est l'organe de la vérité, et dans laquelle il a foi comme dans la vérité même.

Que cette lumière, intelligence, raison, faculté de connaître, nous donne par l'expérience de la vie des connaissances, notions, idées naturelles, universelles ou nécessaires, qui sont comme les instincts de la raison et les lois de l'entendement, et sans lesquelles nous ne saurions ni raisonner ni agir.

Que ces connaissances sont tellement inséparables de l'action de l'être pensant, si nécessairement impliquées dans ses actes même instinctifs qu'on a pu, jusqu'à un certain point, les considérer comme innées et les appeler, sans une propriété parfaite, des idées innées.

Que ces idées qui se retrouvent dans tous les hommes ont produit dans tous les temps, sous l'empire des conditions générales de l'existence humaine tant sociale qu'individuelle, des croyances

ou notions fondamentales auxquelles le consentement général qu'elles ont obtenu, assigne un caractère de vérités universelles.

Que cependant la limitation de nos facultés et des moyens dont elles disposent, que les différentes causes d'erreur qui agissent en nous et influent sur notre pensée, ont pu amener et de fait ont amené une certaine confusion entre ces vérités et d'autres notions qui ne sont que des opinions plus ou moins générales et qui ont été regardées, à tort ou raison, comme des conséquences ou des développements des vérités premières.

Que l'œuvre, le but, la raison d'être des sciences en général et de la philosophie en particulier, pour les plus universelles de ces idées, est de démêler cette confusion, de distinguer les vraies des fausses, les vérités primitives des vérités dérivées, les nécessaires des contingentes, les certaines des probables ; et que ce travail doit être soumis à des règles qui constituent la méthode, en sorte que la méthode est la seule chose qui distingue la philosophie de la raison même. La philosophie n'est que la raison méthodique.

Que la raison, supposant toujours l'existence de la vérité, suppose par là même une vérité absolue à laquelle elle n'est pas adéquate, une raison primitive et éternelle à laquelle elle est subordonnée, une lumière supérieure à la lumière naturelle et qui peut, en ce sens, être dite surnaturelle.

Que cette idée d'une raison, d'une vérité absolue ou parfaite, primitive, éternelle, surnaturelle, est déjà

l'idée de Dieu, et qu'elle achève d'être l'idée de Dieu, si l'on conçoit cette idée comme existante sous la forme d'une intelligence, ce qui est une conception nécessaire.

Que si à l'idée d'une intelligence parfaite la raison humaine ajoute l'idée de cause, comme elle y est naturellement portée par la conscience de notre nature intellectuelle, par le sentiment de notre subordination, par le besoin d'expliquer l'existence, le mouvement et l'ordre des choses, nous obtenons la notion de la plupart des attributs que l'humanité reconnaît en Dieu. En effet, une intelligence parfaite, connaissant si parfaitement le vrai, le bon, le juste qu'elle en est réellement inséparable, est nécessairement considérée comme une cause parfaitement vraie, juste, bonne.

Que l'idée d'une intelligence divine et de l'intelligence humaine ou de l'être pensant, suppose nécessairement dans notre moi qui conçoit l'une et qui est l'autre, un caractère spécial, un attribut fondamental, une essence propre en un mot, dont l'univers à nous connu ne nous offre pas la pareille ; que cette essence ou nature intelligente ou pensante est ce qu'on appelle âme ou esprit.

Que cette âme ou esprit, étant douée de conscience, c'est-à-dire étant une chose qui se connaît elle-même, peut, grâce à une faculté de la raison qui a été indiquée, transformer cette connaissance en science, c'est-à-dire se connaître méthodiquement, ce qui constitue la philosophie de l'esprit humain.

Que cette essence ou nature qui s'appelle âme ou esprit, n'est la qualité ni de la matière en général, ni du corps en général; qu'elle n'est donc ni essence matérielle, ni essence corporelle, et qu'en ce sens, elle peut être dite une essence ou nature immatérielle ou incorporelle. Cependant elle ne se produit que dans le corps; n'étant pas de la nature du corps, elle lui est donc unie.

Que les conditions d'organisation, de sensibilité, de vie expérimentale dans lesquelles elle est placée, comportent et nécessitent l'application des idées de vérité, de bonté et de justice à ses affections et à ses actes, ce qui constitue la moralité de l'être intelligent, et que ce caractère spécial de la nature humaine, réuni à ses attributs comme intelligence, inspire et autorise de certaines spéculations sur son activité et sa responsabilité au point de vue du devoir et du bonheur, et sur son origine et sa destinée dans ses rapports avec l'intelligence et la cause suprêmes.

Il n'est guère de philosophie qui ne reconnaisse ou, sans les reconnaître, qui ne suppose, si on la force à rendre compte d'elle-même, ces principes généraux dont l'expression plus que la pensée varie entre les divers systèmes. Un empirisme qui se pique d'être le moins rationnel possible, et qui pour toute spéculation, pour toute science, se confine volontairement au naturalisme ou à la physique considérée comme science de la nature extérieure et phénoménale, nie seul ou obscurcit ces grandes idées. Parmi les doctrines qui n'y sont pas con-

traires, quelques-unes choisissent entre ces idées, insistent sur les unes, et négligent, omettent ou méconnaissent les autres. Mais la plupart diffèrent surtout par les additions qu'elles font à ces articles de foi métaphysique, ou par leur manière de comprendre, de conduire et d'établir les spéculations que nous avons indiquées comme les conséquences, comme les développements ultérieurs des principes fondamentaux.

Ainsi, nos divers philosophes anglais n'ont pas généralement tenu compte du premier principe qui n'est au fond que le *Cogito* de Descartes, et par suite, ils n'ont pas fait une étude assez approfondie, une description assez exacte de la conscience, laissant sous ce rapport un vaste champ à parcourir à Locke, à Hume et surtout à Reid et à l'école écossaise.

Puis, ils ont en assez grand nombre affaibli ou effacé la vivacité de la lumière naturelle, en atténuant la spontanéité de l'intelligence, ou plutôt la part de connaissances qu'elle ne doit qu'à elle-même, quoiqu'elle n'en obtienne une conscience distincte qu'à la sollicitation de l'expérience. Beaucoup même sont allés jusqu'à paraître tout attribuer à l'expérience et en dernière analyse, à la sensation, en acceptant l'assimilation de l'esprit humain à une table rase sur laquelle une main étrangère écrirait pour ainsi dire les caractères de la science.

Mais en même temps ils insistaient d'ordinaire avec assez de force, soit sur l'évidence des notions

fondamentales, soit sur l'universalité de l'assentiment qu'elles obtiennent, pour leur rendre en quelque sorte une solidarité avec la raison humaine qui équivaudrait à l'innéité.

Les rapports de la raison humaine avec la raison divine ont été généralement reconnus, sans que cependant on se soit rapproché de la théorie platonicienne des Idées ou des spéculations d'un panthéisme spirituel. On n'a pas non plus été d'accord pour trouver exclusivement ou même principalement dans ces rapports la preuve de l'existence de Dieu. On a presque universellement rejeté la forme que saint Anselme et Descartes avaient donnée à cette preuve, et l'on s'est porté avec plus de complaisance et de soin à considérer Dieu comme cause et à chercher dans l'existence et dans l'ordre du monde physique et moral les signes ou preuves des attributs qui semblent constituer la divinité.

Quant à l'âme, sa nature et ses facultés, sans être tout à fait abandonnées, n'ont été qu'incomplétement étudiées. Cependant le côté de la moralité a été plus sérieusement considéré. D'excellentes vues ont été émises sur les règles et les obligations de la morale, sur l'accord des principes moraux avec l'ordre universel. Ces considérations ont particulièrement servi à déterminer ce qu'il faut penser de la nature de l'âme et surtout de sa destinée dans cette vie et au delà de cette vie. Mais sur ces sortes de questions, et plus encore, sur celles qui intéressent la Divinité, presque tous les philosophes anglais étendent et fortifient les croyances de la raison par les révélations

de la foi et ne séparent que dans l'abstraction la philosophie et le christianisme.

Il résulte en général de toute cette manière de concevoir et de traiter la science une philosophie dont la direction est bonne, dont les conséquences et les applications sont excellentes, et qui, sans se tenir de préférence sur les dernières hauteurs de l'esprit humain, manque moins d'élévation que de profondeur, moins de clarté que de rigueur, mais qui offre toutefois au sens commun de la raison un suffisant appui, un asile commode et sûr, un port tranquille.

Les variations de cette façon de penser, les écarts de cette ligne philosophique n'ont pas en général entraîné à de grands excès de doctrine. Ainsi, sur ces points principaux du théisme et du spiritualisme, on peut à la rigueur par la discussion faire sortir de diverses concessions au sensualisme, ou d'une prédilection trop marquée pour l'expérience externe, des conséquences d'une certaine gravité. Mais ces conséquences n'ont été ni cherchées ni aperçues. Elles seraient désavouées par ceux à qui un effort de controverse les imputerait. Il faudrait encore plus de travail, il faudrait presque de l'artifice pour dériver le panthéisme de certaines assertions hasardées qu'on rencontre çà et là dans les auteurs. Il y aurait une comparaison intéressante à faire entre Spinoza et Hobbes, pour mettre en regard les deux systèmes excessifs auxquels peut conduire le raisonnement mathématique appliqué en sens divers à la spéculation philosophique. On prouverait aisément que le

hobbisme et non le spinozisme est celui des deux vers lequel le génie anglais devait naturellement pencher.

L'athéisme n'a pas été directement soutenu, du moins aux seizième et dix-septième siècles. L'athéisme de Hobbes lui-même n'est pas formel. C'est un athéisme de prétérition, un athéisme à la disposition de quiconque veut écarter l'autorité de la révélation. On n'en peut dire autant du matérialisme. Non-seulement plus d'une proposition de psychologie expérimentale aurait pu y conduire, mais indépendamment du *somatisme* que Baxter reproche à Hobbes, quelques écrivains ont commencé à cultiver un terrain qui sera tout autrement exploité au siècle suivant.

Voilà les vues générales qui nous restent après ce long examen des principales doctrines et des principaux docteurs d'une période de près d'un siècle et demi. Tel était l'état philosophique des esprits en Angleterre, lorsque Locke est venu les pousser dans la voie où ils avaient commencé à faire quelques pas, en les instruisant à plus considérer les facultés que les vérités de l'esprit humain.

Lorsqu'on se reporte à la fin du dix-septième siècle, et que l'on se représente l'état fragmentaire où se trouve la philosophie anglaise, lorsqu'après l'appel puissant que Bacon adresse aux sciences naturelles, on voit que son esprit ne semble avoir été suivi dans les sciences morales que par l'excentricité de Hobbes, et que partout des esprits curieux, ingénieux, élevés, mais incohérents et confus, flottent dans un milieu

philosophique où se rencontrent et se mêlent des doctrines jugées plus tard contradictoires, on se sent prêt à invoquer l'intervention d'un arbitre clairvoyant, équitable, calme et conséquent, qui rétablisse avec autorité l'accord et l'unité par un système consciencieusement médité. On a entendu les mêmes maîtres et leurs disciples affirmer à la fois que tout dans l'intelligence vient des sens et qu'elle tient de son origine des notions universelles, qu'elle est une table rase et qu'elle est la vérité même, qu'il n'y a pas d'idées innées et qu'il y a des lumières naturelles, qu'Aristote et l'École ont fait fausse route et que c'est néanmoins dans la distinction de la forme et de la matière qu'il faut chercher la preuve de la spiritualité de l'âme ; enfin que la raison est la seule autorité en fait de vérité et que l'Écriture est la seule règle de la foi. Qu'au milieu de tant d'antinomies et de problèmes, il se présente un penseur ferme et serein qui sans hésitation, sans détour, sans violence, sans orgueil, vous ramène au point de départ de Descartes, c'est-à-dire à l'étude de l'esprit humain et en retrace méthodiquement l'image, avec toutes les apparences d'une description suivie et complète; si en même temps, sur la religion, sur l'ordre social, sur les principes du gouvernement, sur la réforme des mœurs par l'éducation, il a exposé avec la même autorité tranquille, la même lucidité, la même suite, des idées qui semblent liées ensemble et qui s'accordent avec sa philosophie, l'on sera aisément convaincu que le libérateur des esprits a paru, que la raison a trouvé son guide et

la vérité son révélateur. Ne serons-nous pas alors disposés à comprendre, presque à ressentir la satisfaction vive et réfléchie avec laquelle l'Angleterre, et l'Europe même ont accueilli les leçons de Locke, et ne serions-nous pas tentés de dire de lui comme Voltaire et son siècle :

> Et ce Locke en un mot dont la main courageuse
> A de la vérité posé la borne heureuse.

Voltaire parlait ainsi, et on l'en croyait : temps faciles, jours de certitude et d'espérance! On ne doutait guère alors, et en métaphysique comme en bien des choses, on pensait avoir touché le terme et conquis la vérité. Le nom respectable de l'homme éminent que Voltaire célébrait ainsi était mis d'un commun accord au rang suprême, et une gloire un peu hâtive lui était décernée par les plus dignes de la dispenser. Il devenait en peu d'instants une de ces autorités que l'on ne conteste plus ; une école puissante se formait où l'*Ipse dixit* de la scolastique allait, pour un autre Aristote, reprendre son empire. L'esprit humain, qui se disait enfin affranchi, semblait n'avoir que changé de maître.

J'ai vu la fin de cet empire ; c'est en France qu'il a reçu les derniers coups, auxquels il devait succomber, et le mouvement philosophique qui, au commencement de ce siècle, s'est prononcé dans notre pays, a eu pour premier effet de jeter sur le nom de Locke une ombre qui ressemble à l'oubli.

Toute victoire abuse, et malgré la vérité de tout

ce que Leibniz, Reid et Cousin ont dit contre certains principes de la métaphysique de Locke, il se peut que cette doctrine ait été à quelques égards jugée par une réaction. Peut-être aujourd'hui a-t-elle une réputation trop compromise ou trop peu de réputation, et serait-il injuste de la condamner à l'oubli, parce que, s'étant trompée sur un point fondamental, elle ne doit plus prétendre au titre de vraie philosophie élémentaire de l'esprit humain? Sans tenter pour elle une complète réhabilitation qui ne serait ni possible ni désirable, on doit être frappé de quelques sincères efforts récemment faits en Angleterre pour relever ce qu'on a appelé la philosophie nationale. On serait surtout disposé à rendre crédit et faveur à l'œuvre, lorsque l'on connaît l'ouvrier, à chercher un philosophe dans les écrits de Locke, lorsqu'on le rencontre dans sa vie sous des traits si nobles et si purs. Il a vécu en serviteur de la vérité [1].

[1] Les éléments d'une vie complète de Locke se trouvent, après ses ouvrages et ses lettres, dans la *Biographia britannica* de Kippis, les dictionnaires biographiques de Chambers et de Chalmers, la notice placée par Edmond Law en tête de la grande édition des Œuvres complètes, l'*Athenæ Oxonienses* de Wood, l'*Oxford and Locke* de lord Grenville, un recueil de lettres originales donné par T. Forster en 1830, et surtout l'histoire et les pièces publiées par lord King. Sir Peter King, premier juge de la cour des plaids communs, puis chancelier d'Angleterre en 1725, était le plus proche parent de Locke. Il hérita de tous ses papiers, et son descendant, lord King, chef d'une famille qui soutient héréditairement tous les principes de liberté politique et religieuse du philosophe illustre qu'elle représente, a rendu le plus digne hommage à sa mémoire en donnant au public, avec un nouveau récit de sa vie, des extraits nombreux de ses livres de notes, de ses journaux de voyage et de sa correspondance. *The Life of John Locke with extracts, etc.*, by Lord King, Lond. 1830.

Je ne connais guère que les géomètres que l'on pourrait considérer uniquement comme des intelligences abstraites, aussi dénuées d'une place déterminée dans le temps ou dans l'espace que les symboles dont la contemplation les absorbe. Et encore qui voudrait séparer le nom d'Archimède des souvenirs du siége de Syracuse et de l'anecdote tragique du soldat romain? Mais le philosophe, mais quiconque a par un côté touché à la science de l'homme semble avoir besoin d'être connu dans sa personne pour être compris dans ses ouvrages, et je ne puis concevoir que le dernier siècle, qui parlait tant de Locke, se soit si peu enquis de son caractère et de sa vie. Voltaire avait visité l'Angleterre vingt-deux ans seulement après sa mort, et, dans les lettres fameuses où il commença à populariser son nom, il le loue et ne le peint pas. L'Angleterre se voit de nos côtes ; tout le monde savait qu'elle sortait de deux révolutions successives, et ce n'est pas une multitude séditieuse qui avait tumultueusement bouleversé l'ordre et ravi le pouvoir. De puissants partis s'étaient formés, déployés, perpétués ; des sectes nombreuses avaient élevé des doctrines nouvelles. Sur des questions hautes et subtiles s'étaient allumées de ces passions qui troublent le monde. On avait vu l'État passer et repasser de la monarchie à la république, et la monarchie restaurée changer de royauté et de dynastie. De profonds ou de sages politiques, d'ardents utopistes, d'habiles capitaines, de savants docteurs, d'éminents jurisconsultes, des orateurs élo-

quents avaient soutenu, chacun avec ses armes, les diverses causes successivement victorieuses, Locke, né seize ans avant la mort de Charles Ier, avait assisté à tout. « Je ne me suis pas plutôt reconnu dans le monde, a-t-il écrit, que je me suis trouvé dans un orage. » Témoin des événements les plus instructifs jusqu'alors de l'histoire moderne, il avait pu suivre ces controverses, souvent transformées en dissensions, puis en guerres civiles, où s'agitaient les plus grands problèmes de la destinée de l'homme et des sociétés. Il avait pu connaître et entendre quelques-uns de ces curieux personnages qui semblaient les élus d'une race seule capable alors de donner au monde de tels enseignements. Comment supposer qu'il serait resté spectateur indifférent et oisif? comment admettre qu'un esprit philosophique, soucieux de religion, d'éducation, de politique, aurait traversé ces grandes épreuves de la raison humaine, qu'on appelle révolutions, en s'enfermant dans la prison de la spéculation pure, et qu'endormi sur tout le reste, il n'aurait rêvé que de métaphysique ? comment ignorer enfin que Locke, le fils d'un soldat de l'armée parlementaire, avait lui-même souffert, fidèle à la cause pour laquelle *Hampden est mort au champ d'honneur et Sidney sur l'échafaud?*

CHAPITRE II

VIE DE LOCKE.

John, fils aîné de John Locke de Pensford, près de Bristol, naquit le 29 août 1632 à Wrington, ville du comté de Somerset. Son père, d'abord premier clerc d'un juge de paix de Chew-Magna, servit comme capitaine dans les troupes du parlement, compromit sa modique fortune dans la guerre civile, et n'y gagna que la protection du colonel Popham, dont il avait été intendant ou secrétaire, et qui fit entrer son fils à l'école de Westminster. Dans sa vingtième année, le jeune étudiant fut admis au collége de Christ-Church de l'université d'Oxford, alors placé sous la direction du docteur Owen, l'ancien chapelain de Cromwell. On a conservé des vers médiocres qu'il composa en latin et en anglais à l'occasion de la paix de 1653 avec la Hollande. Il y met sans hésiter Cromwell au-dessus de César et d'Auguste, car l'un ne fit que vaincre, l'autre que pacifier le monde, et Cromwell a fait à lui seul ce que l'un et l'autre ont fait. Or, si Rome les appela grands et les crut des dieux, com-

ment ne pas tenir Cromwell pour un envoyé du ciel?

Bachelier en 1655 et maître ès arts trois ans après, il fut répétiteur de grec en 1661, lecteur en rhétorique l'année suivante, et en 1663 censeur de philosophie morale. L'université d'Oxford s'enorgueillit aujourd'hui d'avoir nourri ce John Locke, dont elle montre un remarquable portrait dans une des salles de Christ-Church. Cependant l'élève, comme tous les promoteurs de la philosophie moderne, mordit le sein de sa nourrice. Il ne pensait pas plus de bien de l'université d'Oxford que, quatre-vingts ans auparavant, François Bacon n'en avait pensé de l'université de Cambridge. Malgré ses succès dans ses classes, Locke trouvait que l'on sacrifiait trop à l'étude des humanités; il était un peu froid à la poésie et à l'éloquence, et surtout il ne pouvait s'accommoder de l'enseignement de la philosophie scolastique. Il n'hésitait pas à lui préférer la doctrine de Descartes dont les livres donnèrent le premier éveil à sa pensée. Locke commença donc par être élève de celui de qui tout date dans l'histoire de la philosophie à partir du milieu du dix-septième. En s'éloignant de lui plus tard, Locke resta son admirateur, et pour la méthode et la clarté, se piqua toujours d'être son disciple. Quelques-uns même ont cru qu'il serait demeuré cartésien, si Malebranche n'avait jamais écrit.

Il a quelquefois regretté d'avoir été élevé à l'université. Médiocrement sensible aux beautés de l'art, il ne prisait guère les langues anciennes que comme moyens d'instruction. La connaissance du monde,

celle de l'histoire, celle de la morale et du droit, qui sert à juger l'histoire et à se conduire dans les affaires publiques, c'était là ce qu'il eût voulu voir enseigner avant tout aux honnêtes gens. Pour lui, dans sa condition moyenne, il lui fallait encore une instruction professionnelle. Les sciences naturelles attirèrent de bonne heure l'attention de cet esprit positif. Il passa de la chimie à la médecine, sans être décidé à se faire médecin ; mais, au milieu de ces études encore purement spéculatives, il ne pouvait s'empêcher de jeter un regard curieux sur les événements du monde. La restauration des Stuarts était venue le surprendre au milieu de ses obscurs travaux. Quoiqu'il appartînt au parti de la révolution, il en était arrivé, comme un grand nombre d'hommes éclairés, à accepter le rétablissement de la monarchie, espérant, ainsi qu'on le fait toujours et si rarement à bon droit, que le malheur rendait raisonnables jusqu'aux races royales. L'expérience des troubles civils et surtout la domination inquiète et parfois violente des sectes religieuses avaient lassé et un peu affaibli les esprits sages, et Locke redoutait par-dessus tout la tyrannie du fanatisme. Aussi sa première composition connue roule-t-elle sur cette question : « Le magistrat civil peut-il légitimement imposer et régler les usages du culte dans les choses indifférentes? » Il se prononçait, on le prévoit bien, pour l'affirmative. Le futur auteur des célèbres *Lettres sur la tolérance* se déclarait, à la fin de 1660, contre la liberté universelle des sectes. Partisan de l'autorité, qu'il aimait à croire toujours

modérée, il réclamait pour tous droits ceux qui résultaient *des lois que la prudence et la prévoyance de nos ancêtres ont établies, et que l'heureux retour de Sa Majesté a restaurées*. Quand on a souffert des excès du fanatisme, ou seulement quand la raison a été froissée des opinions extravagantes ou des prétentions démesurées de l'esprit sectaire, on se sent ramené vers le pouvoir laïque, rarement égaré par l'enthousiasme, et dont l'intérêt ordinaire est de faire dominer le sens commun. L'estimant sage, on ne craint pas de le rendre fort. On préfère son action, fût-elle arbitraire, à l'oppression d'une Église, aux discordes des sectes, et c'est ainsi que parmi nous la prédominance de l'autorité temporelle a été longtemps regardée comme une liberté religieuse. La ressource n'est pas sûre cependant contre l'oppression, et les gouvernements ne justifient pas toujours la confiance que les gens raisonnables ont mise en eux. Ainsi le roi Charles II, mû par une secrète faveur pour les catholiques plutôt que par le respect des droits de la conscience, semblait d'abord promettre à tous les cultes un système de *compréhension*, c'est-à-dire de fusion et de concorde, si longtemps cherché vainement par les hommes d'État et les philosophes, et Locke se proposait d'y amener tout le parti de la basse Église ; il ne voyait pas que l'orgueil et l'exigence de la haute Église étaient à la veille de faire peser, grâce aux faiblesses du pouvoir civil, un joug étroit sur toutes les croyances dissidentes, et que le danger ne venait plus du côté des puritains ou des Indépendants. Apparemment il

s'en aperçut à temps, car son ouvrage ne fut pas publié.

Il quitta Oxford pour la première fois, et parut disposé à renoncer à toutes fonctions académiques, lorsqu'en 1664 il suivit comme secrétaire sir Walter Swan dans une mission auprès de l'électeur de Brandebourg et d'autres cours germaniques. On a conservé quelques-unes des lettres qu'il écrivit durant son voyage. Elles ne manquent pas d'agrément, et partent d'un esprit enjoué, libre de préjugés, et qui se moque avant toutes choses des controverses de la scolastique. A son retour en Angleterre, il fut au moment de se laisser attacher à l'ambassade d'Espagne; puis, il eut à délibérer sur l'offre d'un bénéfice considérable en Irlande; mais il aurait fallu s'engager dans les ordres, et, n'ayant pas la certitude de se distinguer dans le ministère sacré, il ne voulait point d'une carrière où l'on entre sans retour, et où il lui eût répugné d'occuper un rang médiocre. Sa santé n'était pas robuste : son frère était mort de la poitrine; la sienne était délicate et semblait lui interdire la prédication. Il avait pour les querelles de sectes et les disputes des docteurs ce profond dédain ordinaire aux hommes qui fondent le savoir sur l'observation. De toutes les professions dont il s'approcha sans les embrasser, la médecine demeurait celle dont il était le plus tenté. Il rentra à Christ-Church, où sa qualité d'étudiant titulaire lui donnait les moyens de vivre modestement, et se plongea avec plus d'ardeur dans les recherches de physique. On voit même dans

l'*Histoire générale de l'air*, par Boyle, que Locke seconda ses expériences par des observations longtemps continuées sur les variations de l'atmosphère. Les tables qu'il en avait dressées à partir de 1666 sont insérées dans ce livre, et il en fit encore de nouvelles, qui furent longtemps après imprimées dans les *Transactions philosophiques*.

Il vivait avec d'anciens compagnons d'études dont il appréciait le mérite, dont il partageait les goûts. Ils avaient des réunions régulières où ils cherchaient dans de solides et libres entretiens les plus grands plaisirs de l'esprit. Parmi ses amis, il distinguait Tyrrell, petit-fils de l'archevêque Usher, et le docteur David Thomas. Le premier, auteur de quelques écrits d'histoire et de politique, demeurait à Oakley, près d'Oxford, mais vivait en quelque sorte à l'université. L'autre y exerçait la médecine, et, en suivant sa pratique, Locke se perfectionnait dans une science que l'on n'apprenait guère alors que dans les livres. C'est à cette liaison intime qu'il dut la rencontre qui influa le plus sur les événements de sa vie.

Le 9 juillet 1666, le docteur Thomas lui écrivit de Londres, où il était venu passer quelques jours. Dans cette lettre assez courte, il lui disait que la ville était vide de nouvelles, qu'on y était uniquement occupé de préparatifs de guerre et du prochain départ de la flotte. L'on était en effet entre deux combats livrés aux Hollandais, l'un où ils avaient eu l'avantage, l'autre où les Anglais devaient être plus heureux. La lettre finissait par ces mots : « Il faut

que je vous demande une grâce, c'est de me faire dire par la première occasion si vous pouvez vous procurer douze bouteilles d'eau (d'Astrope ou Asthorpe) pour lord Ashley, qui irait les boire à Oxford dimanche et lundi matin. Si vous avez moyen de le faire, vous obligerez beaucoup lui et moi. » Aux jours indiqués, lord Ashley, alors chancelier de l'échiquier, arriva à Oxford, et fit demander le docteur Thomas et ses bouteilles d'eau minérale. Locke se présenta pour offrir les excuses de son ami, dont l'absence avait empêché que la commission fût faite à temps. L'entretien n'avait duré que peu de moments, et déjà l'interlocuteur plaisait au ministre, qui le retint à souper, l'invita à dîner pour le lendemain, lui parla de sa santé, et voulut le garder avec lui tout le temps qu'il resterait à prendre les eaux. C'est ainsi que Locke se lia intimement avec l'homme d'État alors le plus admiré et le plus soupçonné de l'Angleterre.

Anthony Ashley Cooper, plus connu sous le nom de comte de Shaftesbury, a laissé une de ces réputations équivoques et brillantes qui exercent la sagacité des historiens et qui ne condamnent pas nécessairement le caractère des hommes, lorsqu'ils ont eu à traverser des temps de révolution. Il est certain qu'il servit des gouvernements et des partis divers, et que, sans se piquer d'une inflexibilité qui conduit souvent à l'impuissance, il prit conseil des temps, et régla généralement ses actions et ses plans sur la mesure changeante de la possibilité et du succès. On le voit, dès l'origine des troubles, pencher

vers la monarchie, pourvu qu'elle se modère et s'appuie sur un libre parlement ; puis, aliéné par ses fautes, la quitter pour le camp de ses adversaires ; comprendre Cromwell et le ménager à l'avance, pour lui résister toutefois dans la plénitude de son pouvoir ; élu dans tous les parlements, exclu souvent par la violence, s'abstenir avec prudence, mais sans faiblesse, puis entrer en lutte contre le fils du Protecteur, figurer dans le conseil de gouvernement qui le remplaça, et, devinant Monk comme il avait pressenti Cromwell, travailler et contribuer puissamment à la restauration des Stuarts. Pair du royaume alors et chancelier de l'échiquier, ses opinions le rangèrent assez constamment du parti de la modération, de la tolérance, de la liberté, quoique ses actions ne fussent pas toujours du côté de ses opinions. C'est ainsi qu'on le vit siéger dans le procès des juges de Charles Ier, et tremper en 1664, au moins par son acquiescement, dans la guerre impolitique contre les Hollandais. De ces deux fautes, la première fut la plus odieuse, la seconde fut la plus grave, car cette guerre, comme le procès, n'était qu'une vengeance des Stuarts, une vengeance contre les alliés de la république, c'est-à-dire de l'Angleterre, et la concession la moins excusable aux secrets desseins de Louis XIV. En y consentant, Ashley, qui ne prenait pas alors les avis de Locke, avait évidemment trahi, pour se ménager auprès du roi, ses propres convictions et la cause même à laquelle il semblait attacher sa fortune ; car, malgré ses variations dans les moyens de réussir, on peut dire

qu'adversaire constant de lord Clarendon, toujours opposé aux inspirations les mieux déguisées de la bigoterie et de l'absolutisme, il se montra en général le défenseur éclairé des principes de la révolution. Toutefois ses lumières mêmes lui faisaient trop bien comprendre l'empire des circonstances pour qu'il entrât inutilement en lutte avec elles ; il aimait le juste et le vrai, mais il voulait réussir, et il était toujours prêt à compromettre son caractère plutôt que son influence. Les révolutions produisent souvent de ces hommes qui les servent quelquefois mieux que des partisans plus fidèles. Le public les juge presque toujours sévèrement ; il ne voit pas toujours, en leur reprochant d'avoir appuyé des systèmes et des pouvoirs divers, qu'il a lui-même fait comme eux, que c'est lui qui bien souvent a changé d'intérêts, de sentiments, de situation, et que ces politiques qui ont tant varié sont quelquefois des serviteurs qui ne l'ont pas abandonné; mais cette sévérité, même dans ses injustices, est un utile frein, car elle peut seule arrêter la conscience sur la pente glissante de l'habileté. D'ailleurs elle s'accorde souvent avec une admiration exagérée pour l'esprit de ceux dont elle réprouve le caractère; on croit d'autant plus à leur clairvoyance qu'on se défie davantage de leur loyauté, et ce sont souvent les gens à qui il refuse son estime que le vulgaire tient pour les politiques infaillibles.

Lord Macaulay dit en effet que la multitude attribuait à Shaftesbury « un don de prescience presque miraculeux. » Il est certain que dans la conversa-

tion légère, dans les délibérations sérieuses, dans les débats politiques, il se montrait également supérieur. Son influence pourtant n'était pas égale à sa supériorité. Au prix de ses complaisances dans les questions de politique étrangère, il cherchait du moins, avec l'aide de lord Southampton, grand-trésorier et son ami, à faire prévaloir dans les matières de finance et de commerce les vues d'un administrateur éclairé, et dans les questions de police religieuse, les idées de modération et de justice. Il était opposé à la persécution, autant que le lui permettait son aversion pour les catholiques. Ceux-ci étaient pour lui des ennemis publics, mais non pas les dissidents. Or l'acte d'uniformité pesait cruellement sur les consciences indépendantes ; l'aggraver ou l'alléger, en maintenir la rigueur ou l'atténuer par des exceptions et des dispenses, tels étaient les deux systèmes qui divisaient le conseil et le parlement. Les ministres, partagés entre Clarendon et Ashley, se faisaient opposition les uns aux autres jusque dans les deux chambres, et la session de 1665 s'était terminée par des alternatives de succès divers entre les partisans d'une oppressive uniformité et ceux d'une tolérance relative.

Cette session s'était tenue à Oxford, une maladie contagieuse, qu'on appelait la peste, régnant alors dans la ville de Londres. Voilà sans doute comment Ashley avait connu le docteur Thomas. Depuis une chute qu'il avait faite six ans auparavant en se rendant à Breda, comme membre d'une députation du parlement auprès du roi encore exilé, il conservait

une infirmité grave et douloureuse. C'est pour obtenir quelque soulagement qu'il revint à Oxford, en 1666, prendre les eaux, et les conseils de Locke le décidèrent à une opération délicate. Une fracture dans les côtes avait produit un dépôt intérieur : sa poitrine fut percée du dehors, et demeura dégagée grâce à un tube d'argent placé dans la plaie. Ce service valut à Locke l'affection de lord Ashley, dont il devint le commensal et l'ami.

L'esprit élevé de l'homme d'État atteignait jusqu'à la liberté philosophique. Il attira le philosophe dans la sphère des questions pratiques qui intéressent la politique et la religion, et il s'habitua à le consulter en toutes choses sérieuses. Locke à sa suite pénétra dans le grand monde, et y forma des liaisons, presque des amitiés. Il connut particulièrement le duc de Buckingham et lord Halifax : l'un ambitieux, mais frivole, aussi peu scrupuleux dans ses plaisirs que dans sa politique, et dont l'esprit dépassait la capacité ; l'autre, plein de pénétration et de talent, mais flottant, sceptique, retenant sa conduite en deçà de ses opinions ; tous deux au fond favorables au même parti et aux mêmes idées que Shaftesbury, mais capables de préférer, quand il le fallait, la sûreté et la fortune à leur parti et à leurs idées.

C'est en général par le talent de la conversation que les hommes supérieurs encore obscurs se font compter des grands. L'entretien agréable et solide de Locke lui marqua bientôt son rang dans sa nouvelle société. Un jour que trois ou quatre de ces nobles personnages avaient dîné avec lui à Exeter-

House, dans le Strand, chez lord Ashley, on raconte qu'ils s'assirent autour d'une table pour jouer aux cartes, et que Locke, prenant un carnet, se mit à écrire en les regardant d'un air fort attentif. On lui demanda ce qu'il faisait ; il répondit qu'il était extrêmement désireux de profiter de leur conversation, et qu'ayant toujours attendu avec impatience une occasion de jouir de la société de quelques-uns des plus grands esprits du temps, il ne croyait pas pouvoir mieux faire que de recueillir mot à mot ce qu'ils disaient, et il se mit à lire les notes qu'il avait prises depuis le commencement de la séance. On comprend que le jeu fut aussitôt abandonné.

Pendant quelques années, Locke se partagea entre Londres et Oxford, entre les amis de lord Ashley et ses amis de l'université. Il lui fallait d'ailleurs continuer ses études médicales, tant pour satisfaire son goût et se faire une carrière que pour conserver son titre et son droit de résidence à Christ-Church. Quoiqu'il ne fût pas médecin et n'ait jamais été docteur, il s'était fait distinguer par Sydenham, qui touchait à la célébrité. Celui-ci le consultait sur les maladies, comme faisait Ashley sur les affaires, et lorsqu'il publia son traité des fièvres, Locke lui adressa une pièce de vers, assez faible du reste, où il le loue d'avoir enfin triomphé des fureurs de la fièvre et de l'École. L'École en toutes choses était la grande ennemie que poursuivaient tous ces penseurs, élèves de Bacon et de Descartes. Aussi, dans la dédicace du même ouvrage, remanié sous un nouveau titre, Sydenham, après avoir invoqué l'au-

torité du grand chancelier de Verulam, s'applaudit-il de l'approbation donnée à sa méthode par son intime ami John Locke, à qui il a tout communiqué, et à qui il trouve, pour l'esprit, le jugement, la sagacité et les vertus, à peine un supérieur et bien peu d'égaux chez les anciens et chez les modernes[1].

On ne sait si c'est en qualité de médecin, ou dans l'intérêt de sa propre santé, que Locke accompagna en 1668 la comtesse de Northumberland dans un voyage en France. Cette course se serait assez prolongée, s'il était vrai, comme on le dit, qu'il fût encore avec elle à Paris au mois de mai 1670, époque où le mari de la comtesse, Joscelin Percy, serait mort à Turin, en route pour Rome. Quelle que soit la date de cette mort, il paraît qu'elle ramena Locke soudainement en Angleterre. Il reprit à la fois sa vie du monde et sa vie universitaire. Malgré son éducation puritaine, l'une lui était agréable par l'attrait de la conversation, et l'autre convenait à la simplicité de ses mœurs et de ses goûts. A trente-huit ans, il n'était que maître ès arts, reçu en cette qualité à Oxford (1658) et à Cambridge (1663). Vainement son protecteur Ashley profita-t-il d'une visite que le prince d'Orange fit, au mois d'octobre 1670, à l'université, pour demander que Locke fût compris dans une de ces promotions collectives au doctorat qui signalent ces sortes de solennités ; le supérieur de Christ-Church lui-même, le docteur

[1] *Observ, medic. circa Morb. acut. histor. et curat* ; — Th. Sydenham, *Opp.*, 2 vol. in-4°, Genève 1769. Le même ouvrage avait paru en 1666 sous le titre de *Method. cur. Febr.*

Fell, paraît n'avoir montré dans cette occasion que de la froideur. Locke d'ailleurs tenait peu à ces distinctions originaires d'un système d'études qu'il n'admirait pas. Il ne faisait que le nécessaire pour garder sa place à son collége. J'ignore pour quel grade il composa en 1672 une thèse de théologie sur la vérité du caractère messianique en Jésus-Christ. Deux ans après, il devint bachelier en médecine, et ce fut là le terme de ses dignités académiques. On a écrit qu'il fut élu membre de la Société royale; mais on n'en donne aucune preuve.

Il était encore peu connu, lorsqu'un jour, réuni dans sa chambre avec Thomas, avec Tyrrel et quelques amis, il se livrait à une de ces instructives conversations, si supérieures, même pour la recherche de la vérité, aux solennelles discussions des écoles. On discourait sur un sujet fort différent de la métaphysique, peut-être sur quelqu'une de ces questions religieuses alors agitées sans cesse à propos de la politique, et la compagnie se trouva tout à coup arrêtée par des difficultés qui s'élevèrent de divers côtés. On se fatigua vainement à les vaincre; les doutes ne firent que se multiplier. Il vint alors à l'esprit de Locke qu'ils pouvaient bien avoir pris une mauvaise route, et qu'avant de s'engager en de telles recherches, il fallait examiner la capacité de leur esprit et voir quels objets étaient à la portée ou au-dessus de l'humaine compréhension. Il fit accepter cette idée, et l'on convint de s'en occuper à la première rencontre. Il réfléchit en attendant et jeta sur le papier ses premières ré-

flexions. Cette esquisse, communiquée à ses amis, lui valut le conseil de poursuivre son travail, et c'est ainsi qu'il fut conduit à entreprendre un grand ouvrage.

Nous possédons encore le premier jet de sa pensée. Locke aimait à prendre note de ses méditations accidentelles sur des questions importantes. Il tenait des journaux, il dressait des registres où il insérait des souvenirs, des observations, des citations. Il avait même une méthode pour former des recueils, dont il se servit pendant une grande partie de sa vie, qu'il publia dans un journal de Hollande, et qu'on peut voir dans ses œuvres et dans l'*Encyclopédie*. Lord King nous a fait connaître par d'abondants extraits ces sortes de mémoires intellectuels où se montre dans sa vérité intime la nature philosophique de Locke mieux peut-être que dans ses livres. C'est à lui que nous devons le plus précieux article du recueil que Locke appelait son livre de lieux-communs (*Common-place Book*).

Ceux qui ont lu un des écrits les plus originaux de Bacon, ses *Réflexions et ses Vues* sur l'interprétation de la nature (*Cogitata et Visa*), se rappellent que chacun des dix-neuf paragraphes qui le composent commence invariablement par cette formule : *Franciscus Baconius sic cogitavit... Cogitavit et illud...* Locke, qui ne cite point Bacon, intitule ainsi un des articles de son recueil : *Sic cogitavit de intellectu humano Johannes Locke, an.* 1671. — *Intellectus humanus cum cognitionis certitudine et assensus firmitate.* Et il continue en anglais : « Premièrement,

j'imagine que toute connaissance a pour fondement et pour dernière origine le sens ou quelque chose d'analogue, et qu'on peut appeler sensation le produit de nos sens mis en rapport avec les objets particuliers, ce qui nous donne les idées simples ou simples images des choses, et c'est ainsi que nous pouvons avoir des idées de chaleur et de lumière, de dur et de mou, qui ne sont rien que la renaissance dans notre esprit des imaginations que ces objets, en affectant nos sens, ont causées en nous, — que ce soit par un mouvement ou autrement [1], c'est ce qu'il n'importe pas ici de considérer. — Et c'est ainsi que nous faisons, quand nous concevons la chaleur ou la lumière, le jaune ou le bleu, le doux ou l'amer, et conséquemment je pense que les choses que nous appelons qualités sensibles sont les idées les plus simples que nous ayons et le premier objet de notre entendement. »

Il paraît que, docile aux conseils de ses amis, il commença dès lors à écrire sur ce sujet un essai dont la première copie qui existe encore est de cette date. Il aurait donc gardé ce grand ouvrage plus de dix-huit ans avant de le publier, et il ne cessa jamais de le corriger. Ces travaux tout philosophiques ne le détournèrent pas de soins d'un autre genre ; il semblait avoir fait deux parts de sa vie, la spéculation pour Oxford, la pratique pour Londres, et les affaires de Shaftesbury devenaient les siennes.

Suivant un de ces usages qui nous paraissent

[1] Allusion à une opinion de Hobbes.

singuliers, et qui, introduits pour enrichir des courtisans, ont donné naissance aux plus grands exemples connus de liberté républicaine, Ashley avait reçu, peu d'années après la restauration, de la libéralité du roi, et en commun avec trois autres lords, une vaste concession de territoire dans le sud-est de la Nouvelle-Angleterre (1663). Un des concessionnaires était son ennemi politique, lord Clarendon ; mais Ashley resta particulièrement chargé de l'organisation de la colonie, à laquelle il donna, en l'honneur du roi, le nom de *Caroline*. C'est lui qui désignait le gouverneur et les officiers et qui surveillait l'administration. On lit dans les historiens que vers 1671, les colons s'adressèrent à Locke, comme plus tard les Polonais à Rousseau et à Condillac, pour lui demander une constitution. Le vrai, c'est que Shaftesbury choisit son philosophe pour législateur de sa colonie, et Locke écrivit un plan singulier qui fut adopté. Un palatin devait être désigné à vie pour présider une cour dite palatine, composée des personnes revêtues des pouvoirs créés par l'acte de concession. Un corps de noblesse était formé de colons sous le nom de landgraves et d'Indiens sous le titres de caciques ; aux uns étaient attribuées quatre baronies de quatre mille acres chacune, et aux autres deux seulement et plus petites de moitié. Ces six possesseurs de propriétés et de dignités héréditaires formaient, avec le gouverneur et les députés des propriétaires, un grand conseil investi du pouvoir exécutif, de l'initiative et de la sanction des lois. Celles-ci étaient discutées dans un

parlement ou législature provinciale, composée de tous les propriétaires, et elles devaient être toutes annulées de plein droit à la fin de chaque siècle, sans expresse abrogation. L'organisation des pouvoirs judiciaires était aussi fort compliquée, et l'on conçoit que ce système artificiel n'ait pas résisté à l'épreuve du temps. Mais voici ce qui méritait de durer davantage. Locke et son patron étaient l'un et l'autre des amis systématiques de la liberté de conscience, et l'article 95 de la nouvelle constitution accordait le titre d'homme libre, le droit de domicile et de vote à quiconque reconnaissait la Divinité et l'obligation de lui rendre un public hommage. Ainsi, avec toutes les classes de dissidents, les naturels, même idolâtres, furent compris dans la tolérance universelle. Locke ne voyait pour eux, en dehors de cette égalité de droits, que la persécution ou l'expulsion, et il espérait éviter à la Caroline l'iniquité qui a entaché l'origine de presque toutes les colonies. Il s'opposa en conséquence à un article qui ne permettait pas de construire d'édifices pour une autre Église que l'Église anglicane. On notera que ces règlements d'un genre si nouveau précédèrent de quelques années ceux que William Penn donna à la Pensylvanie, et que celui-ci put s'éclairer de l'exemple et des conseils de Locke, son ancien condisciple à l'université. En permettant, en autorisant ces institutions remarquables, l'indifférence sceptique de Charles II, ou même son secret désir d'expatrier les puritains, jetait sur une terre vierge les germes de la noble liberté religieuse des États-Unis.

Elle s'y est maintenue, même après que des troubles intérieurs eurent décidé la Caroline à se replacer sous le pouvoir direct de la couronne, et à former deux colonies constituées séparément (1693) ; car si la législation de Locke n'a pas duré, son esprit s'est perpétué ; puisse-t-il régner à jamais ! En Angleterre, là où le mot de tolérance avait été souvent accueilli avec malédiction, même dans les congrégations dissidentes, de telles nouveautés ne pouvaient être projetées sans scandale, même pour des plantations situées au delà des mers, et, longues années après, le docteur Waterland, l'habile défenseur du dogme de la Trinité, signalait comme le chef du latitudinarisme le législateur de la Caroline, et retrouvait le déisme de lord Herbert de Cherbury dans la tentative de réunir sous la même loi toutes les sectes, en n'excluant que les athées.

Locke devait faire un jour un traité de politique philosophique : il commença par esquisser une constitution. Il devait composer un ouvrage sur l'éducation : il commença par faire des élèves, ou plutôt il donna quelques soins à l'éducation du fils unique de lord Shaftesbury. Voyant que ce jeune homme était d'une santé délicate, il conseilla à son père de le marier à l'âge de seize ans, et s'occupa lui-même de cette union, qui donna naissance à sept enfants. L'aîné de ceux-ci, le futur héritier de la pairie, Anthony Cooper, dut aussi, plus tard, entendre de la bouche de Locke quelques-uns de ces discours que la jeunesse peut prendre pour des leçons ; mais il ne l'eut jamais, quoi qu'on en ait dit, pour précepteur. On peut

même inférer de quelques circonstances que le spirituel auteur des *Caractéristiques*, élevé dans sa famille à respecter le conseiller et l'ami de son grand père, ne lui fut jamais attaché que par un devoir de tradition et des habitudes d'intimité, sans qu'une gratitude directe, une sympathie personnelle, vinssent animer les sentiments qu'il lui portait. On le voit, dans ses écrits, éviter soigneusement de laisser croire que Locke fût son maître, rendre un assez froid hommage à son caractère et à ses talents, approuver vaguement ses idées sur la politique, la tolérance, l'éducation, le commerce, la monnaie, le louer de tout, en un mot, excepté de sa philosophie : il était philosophe lui-même.

En 1672, lord Ashley fut nommé président du conseil du commerce, institution qu'il avait fait lui-même établir quelque temps auparavant, en représentant au roi que le commerce, devenu une des grandes affaires de l'État, méritait de composer une branche spéciale de l'administration. L'idée était alors nouvelle, et cette présidence est une charge qui, encore aujourd'hui, donne entrée dans le cabinet à celui qui l'exerce. Dès qu'Ashley en fut revêtu, il nomma Locke secrétaire du conseil, aux appointements de 500 livres sterling. Il semblait alors au faîte de la faveur. Il venait d'être élevé au rang de comte de Shaftesbury, et la baguette blanche de grand-trésorier lui était offerte à la sollicitation de ses adversaires eux-mêmes. Le poste était vacant depuis la mort de Southampton (1667), et la trésorerie était gérée par une commission dont le chancelier de

l'Échiquier était un simple membre. Quoique Shaftesbury fût un des cinq de cette cabale fameuse[1], qui depuis quelques années était maîtresse des affaires, il avait de trop bons yeux pour ne pas voir où la politique régnante avait amené le gouvernement. Il savait quelles influences peu déguisées dominaient tout, quelles secrètes vues dirigeaient le roi et son frère, et ce que commençait à en penser l'Angleterre. Il prévoyait le jour où l'intérêt même de l'État commanderait une rupture avec la cour. Ce n'était donc pas le moment d'accepter la responsabilité du gouvernement tout entier et de recueillir pour soi-même toute l'impopularité des dernières fautes. Voyant le piége que lui tendaient ses ennemis, il y sut échapper; il déclina l'honneur du premier rang, ou mit son acceptation à des conditions qui l'assuraient d'un refus; il s'absenta même de Londres pour se dérober à de nouvelles instances. Il connaissait l'état des finances : l'Échiquier était vide, et, dans cette extrémité, on n'avait eu d'autre ressource que de le fermer, c'est-à-dire de suspendre les payements de l'État. Shaftesbury, tout en admettant peut-être la nécessité de ce honteux expédient, avait eu l'adresse de ne pas le conseiller, d'y résister même et d'en laisser l'initiative et la disgrâce à sir Thomas Clifford, qu'il réduisit ainsi à se laisser nommer pair et lord-trésorier. C'était un homme dévoué au duc d'York, par conséquent, dans l'opinion

[1] *Cabal*, des premières lettres de ces cinq noms : Clifford, Arlington, Buckingham, Ashley, Lauderdale.

générale, au papisme ; il eut par-dessus le marché l'odieux d'une banqueroute, et Shaftesbury écrivit à Locke, dont la réputation de probité et de sagesse lui servait comme de caution, une lettre ostensible, où il lui démontrait que le chancelier de l'Échiquier n'était pour rien dans la clôture de l'Échiquier. En même temps, comme il ne pouvait plus garder cet emploi sous Thomas Clifford, il devint, sans jamais avoir paru au barreau, chancelier d'Angleterre.

Il ne conserva pas ce titre trois mois. Il siégeait dans un cabinet rempli de ses ennemis; mais, quoi qu'il y commît l'inconcevable faute d'appliquer en propres termes le *Delenda Carthagò* à la Hollande, en haranguant pour le roi les deux chambres, il sut persuader aux Hollandais eux-mêmes, en les servant sous main, que ce langage officiel était celui du prince et non pas le sien, et, quand il sortit du ministère, le public pensa que l'intérêt protestant et national perdait son principal défenseur. En effet, comme pour ménager son passage du pouvoir à l'opposition, il avait eu soin, malgré ses idées de tolérance, de fortement appuyer contre ses collègues l'acte du *Test*, dont le but était d'exclure des fonctions publiques quiconque croyait à la transsubstantation : mesure singulière, destinée à devenir une institution respectée pendant cent cinquante ans. Elle fut une des causes de la dissolution du cabinet; toutefois elle servit à Shaftesbury à en sortir par la porte du côté populaire. Il avait eu le temps de faire Locke secrétaire pour la présentation aux bénéfices ecclésiastiques ; mais Locke se retira avec lui, quoi

qu'il gardât sa place au conseil du commerce jusqu'en 1674.

L'opposition devenait l'asile naturel de Shaftesbury. Il en connaissait les ressources et les allures; il s'y porta avec autant d'énergie que d'habileté. Il suggéra aux Communes le projet d'un nouveau bill pour la garantie de la liberté individuelle ; une prorogation subite empêcha le bill de devenir loi de l'État, et le parlement ne fut pas de longtemps réuni. Quand il entra en session, il eut à débattre de tout autres mesures. Un bill fut proposé contre les personnes mal affectionnées au gouvernement, bill qui prescrivait comme un dogme la doctrine de l'obéissance passive, et qui fut par l'opposition traité d'inconstitutionnel. Malgré l'énergique résistance de lord Shaftesbury, il finit pourtant par passer dans les deux chambres, non sans soupçon de corruption. L'opposition avait montré une grande vigueur; l'opinion était irritée contre les catholiques et l'appui qu'ils trouvaient à la cour. Shaftesbury, en insistant pour l'appel d'un parlement nouveau, parvint à provoquer un conflit entre les deux chambres, et le roi recourut à l'expédient habituel d'une prorogation dont le terme parut indéfiniment reculé.

Dans le cours de ces luttes politiques, Shaftesbury fut obligé de s'adresser plus d'une fois à la presse pour le défendre et pour éclairer l'opinion. Malgré son rare talent de discussion, il était moins écrivain qu'orateur; il employa donc la plume de Locke, surtout pour expliquer au public les longs débats de la chambre des lords pendant le printemps

de 1675. On trouve encore, dans les œuvres de Locke, un écrit intitulé *Lettre d'une personne de qualité à un ami qui habite la campagne*. L'auteur y expose comment le bill *contre les personnes mal affectionnées* avait occupé pendant vingt-deux jours la chambre des pairs, et, en exaltant le patriotisme des lords de l'opposition, il rencontre les évêques en tête de leurs adversaires, et il en prend occasion de dire que par tout pays le clergé a fait bon marché des droits et des libertés du peuple. Pour sauver son institution de droit divin, le clergé a admis le prince à la partager, de sorte que le prince et le prêtre sont devenus des jumeaux, unis comme Castor et Pollux. Cet ouvrage, où Locke, changeant de ton, sut montrer la véhémence de l'écrivain politique, blessa si vivement la cour, qu'à la fin de la session d'automne elle fit ordonner par la chambre haute qu'il fût brûlé par la main du bourreau.

Fatigué de ces luttes, compromis de sa personne dans l'active opposition de son protecteur, Locke ne fut probablement pas fâché d'avoir une raison de quitter l'Angleterre. Il éprouvait toutes les incommodités d'une disposition asthmatique très-prononcée. Plus d'une fois il avait senti le besoin de respirer l'air d'un climat plus doux, et il y avait plus d'un an que son ami le docteur Mappletoft lui avait conseillé l'air de Montpellier, qui est resté longtemps une des grandes ressources de la thérapeutique anglaise. Locke partit pour la France le dernier jour de novembre 1675.

A son arrivée à Calais, il commença un journal

de voyage, et le continua pendant plus de trois ans jusqu'à son retour. Ce journal existe, et lord King en a publié une partie, qui se lit sans ennui, mais qui ne fournirait guère d'intéressants extraits. La statistique historique y glanerait quelques renseignements. Locke ne néglige pas la manière de vivre des habitants, le prix des denrées ; il s'enquiert de la police, surtout de la situation déjà bien précaire des protestants. Il ne se montre pas fort édifié de la douceur des mœurs ni du bien-être du peuple. Enfin il ne voit rien qui doive le dégoûter de la liberté et de la tolérance. Après quelques jours passés à Paris, il se rend à Montpellier par Avignon et Nîmes, y séjourne près de quatre mois, puis visite Marseille et Toulon, et fixe de nouveau sa résidence à Montpellier, qu'il ne quitte qu'en mars 1677 pour aller à Paris par Bordeaux. Il demeure à Paris plus d'un an, et repart dans l'été de 1678 pour le midi. Arrivé à Montpellier au milieu d'octobre, il n'y est pas depuis quinze jours qu'il retourne soudainement à Paris, rappelé sans doute par lord Shaftesbury. Il ne quitte pas cependant la France immédiatement, et ce n'est que le 8 mai 1679 qu'il arrive à Londres par la Tamise.

Ces allées et venues ne sont point expliquées dans son journal, et sa santé ou le besoin de distraction dut le plus souvent déterminer ses marches et ses haltes. A Montpellier, on ne voit point qu'il ait profité, pour de nouvelles études, du séjour d'une ville qui passait pour savante. On ignore s'il y forma quelque relation qui lui fût précieuse ; il n'en eut

d'intime qu'avec Thomas Herbert, qui s'y trouva en même temps que lui. C'est celui qui, devenu comte de Pembroke, lui témoigna une constante amitié, et à qui est dédié l'*Essai sur l'Entendement humain*. A Paris, où Locke demeure une fois près de treize mois de suite, où il revient pour y rester cinq mois encore, on dirait, à lire son journal, qu'il n'a regardé qu'à ces curiosités extérieures qui attirent les touristes ordinaires de sa nation. Rien n'annonce qu'il ait recherché la société des hommes distingués en tout genre qui illustraient alors notre pays. Il y arriva au moment où Louis XIV soutenait avec un grand éclat une guerre triomphante contre l'Empire, l'Espagne et la Hollande. Pendant son séjour, il vit conclure cette paix de Nimègue, où le vainqueur parut l'arbitre de l'Europe et humilia la Hollande, malgré l'Angleterre frémissante et le prince d'Orange indigné. Pas un mot de la main de Locke n'indique un peu d'attention donnée à ces grands événements qui agitaient l'opinion dans sa patrie et commençaient à ébranler ou du moins à décrier le gouvernement des Stuarts. Il aurait pu chercher ou rencontrer Colbert et Louvois, Bossuet et Fénelon, Corneille et Racine, La Rochefoucauld et La Bruyère, enfin Bayle, Arnauld, Malebranche; mais il n'est pas sûr que tous ces noms lui fussent connus. L'éclat de quelques-uns ne faisait que de naître, et les trois derniers, quoique noms de philosophes, étaient peut-être indifférents à un homme qui pouvait n'être pas encore bien sûr d'être un philosophe lui-même. Il ne paraît avoir formé en France de liaison

qu'avec Guénelon, médecin hollandais de quelque réputation, qu'il devait plus tard retrouver à Amsterdam; Nicolas Thoynard, le savant auteur d'une *Harmonie des Évangiles* encore estimée, et un protestant érudit; Henri Justel, qui avait fait de sa bibliothèque et de sa maison le rendez-vous des gens de lettres, qui eut l'honneur d'y recevoir Leibniz, et qui bientôt, prévoyant les persécutions religieuses et fuyant les préludes de la révocation de l'édit de Nantes, se retira à Londres en 1681 et y devint bibliothécaire du palais de Saint-James. C'est chez lui probablement que Locke vit le grand voyageur Bernier, qu'il nomme quelquefois dans son journal. Remarquons-le, parce que Bernier est l'auteur d'un excellent abrégé de la philosophie de Gassendi, et que Gassendi a souvent passé pour avoir inspiré la philosophie de Locke.

Il note également qu'il vit dans les jardins de Versailles Louis XIV se promener à pied avec Mme de Montespan, après l'avoir conduite, elle et deux autres dames, en carrosse à six chevaux. Quoi qu'il trouvât le palais, les appartements et les escaliers fort petits pour de si grands personnages, il ne négligea pas de retourner à la cour et assista à l'opéra d'*Alceste*, où il vit le roi assis auprès de la reine et ayant à sa droite Mme de Montespan. Il les retrouva de même au bal à Fontainebleau et à la revue de la maison du roi dans une plaine près de Saint-Germain. Il remarqua que, la pluie étant survenue, le roi, qui était arrivé avec un chapeau à plumes blanches bordé de dentelles d'or, le changea contre un chapeau noir

uni, pour monter à cheval et passer devant le front des troupes avec la reine en carrosse à huit chevaux.

Le véritable intérêt du journal de Locke est dans quelques réflexions générales qu'il y jette en passant comme elles lui viennent à l'esprit. Là, dans le voyageur on retrouve le philosophe, qui autrement ne se laisse guère reconnaître en écrivant quelque part sans réflexion que l'enseignement de la nouvelle philosophie de Descartes est prohibé dans les universités, écoles et académies (Montpellier, 22 mars 1676). Quelques-unes de ses notes de voyage se trouvent ainsi des dissertations qui ne dépareraient pas ses œuvres. Un morceau sur cette question : « Jusqu'à quel point la volonté agit-elle sur l'entendement ? » d'autres sur l'étude, sur les scrupules et les devoirs, sur l'immortalité de l'âme, sur l'espace, ressemblent à des fragments de l'*Essai sur l'Entendement humain*. Je ne sais même si Locke ne s'y exprime pas avec plus de hardiesse que dans ses ouvrages imprimés, et s'il ne s'y fait pas mieux connaître dans la liberté de sa pensée.

Lorsqu'il revint à Londres, il trouva lord Shaftesbury et l'Angleterre elle-même dans une crise grave. La politique extérieure, la France secourue contre la Hollande, l'orgueil de Louis XIV à Nimègue, les espérances mal cachées des catholiques, tout avait irrité l'opinion, tout était grief contre la cour. La lutte ouverte entre les deux chambres avait amené, à la fin de 1675, une prorogation qui ajournait le parlement à quinze mois. Aussi, lorsqu'en février 1677 Buckingham entreprit de faire déclarer l'illé-

galité et la nullité d'une telle mesure, Shaftesbury le soutint-il avec vigueur, et il fut secondé par les lords Salisbury et Wharton. La chambre les déclara tous trois dignes de réprimande, s'ils ne demandaient pardon, et elle les envoya à la Tour. Pendant tout le temps de leur détention, le secrétaire de Shaftesbury donna exactement de ses nouvelles à Locke, qui avait conservé ces lettres (1677). La faveur populaire entourait les lords captifs. Shaftesbury était au secret : on craignait trop son activité hardie pour respecter son âge et son infirmité. De son côté il ne négligeait rien pour soulever le public en sa faveur. Il s'efforça, par un appel à la cour du banc du roi, d'opposer la justice au parlement. Par une pétition à la chambre des lords, il tenta même de réveiller son orgueil pour la défense du privilége de ses membres; mais repoussé dans de justes plaintes, il fit réparation à la chambre dans les termes les plus mesurés qu'il pût trouver. Il justifia cette concession dans un imprimé, au titre duquel il écrivit la maxime tant répétée sans tirer à conséquence : « L'honnêteté est la meilleure politique. » On ne sait qui a dit cela le premier. Shaftesbury pour cette fois n'avait fait que sacrifier son amour-propre, et prouver que, tenant plus au but qu'au moyen, il ne marchandait pas le succès. Il savait qu'achetée par une soumission d'un moment, sa liberté profiterait plus à son parti que n'eût fait sa résistance, et pour le prouver il se remit à l'œuvre. A son instigation, une adresse au roi pour lui demander d'influer sur les négociations de Nimègue,

en se déclarant efficacement contre la France, fut présentée aux communes, qui l'adoptèrent. Présentée aux pairs par lord Russell, elle fut moins heureuse; toutefois l'agitation des esprits était au comble, lorsque éclata la découverte du célèbre complot papiste.

L'opinion générale des historiens place aujourd'hui ce complot au rang des fables, et sans doute on ne convaincrait pas aisément un tribunal que les catholiques aient alors projeté la mort d'un roi qui était à eux, quoiqu'il ne l'avouât pas. Cependant il ne serait pas moins difficile de prouver qu'à défaut d'un complot judiciairement définissable, il n'y eût pas au sein de la cour et plus haut que les marches du trône une conspiration politique contre la religion et la liberté de l'Angleterre. De cette conspiration-là, Shaftesbury n'avait plus depuis longtemps rien à découvrir. Il était encore ministre, lorsqu'un jour ayant été appelé par le roi, qui venait de dîner gaiement et qui recherchait sa conversation comme un plaisir, il l'avait trouvé en pointe de vin, et lui avait dérobé, dans l'épanchement de l'ivresse, l'aveu d'un secret catholicisme. C'était là pour lui le vrai complot papiste, et quant à l'autre, s'il ne partageait pas la crédulité populaire, il ne se fit aucun scrupule de l'exploiter. Il travailla à grossir les preuves de la conspiration comme la cour à les détruire; il soutint les témoins qu'elle cherchait à intimider, et les deux chambres déclarèrent à l'unanimité qu'il existait un *damnable et infernal complot*. Shaftesbury, président du comité d'enquête, ne

pouvait être étranger à cette déclaration : il était devenu un de ces hommes à qui l'on prête tout ce qu'on redoute, et Charles II dit positivement à Burnet que tout était de l'invention de Shaftesbury. Il n'y trouva pas d'autre remède que de dissoudre le parlement ; c'était appeler le feu contre l'incendie.

Le nouveau parlement ne parut pas plus maniable; dans cette extrémité, sir William Temple, si connu comme diplomate, persuada au roi de former un conseil nombreux et d'y appeler les chefs de l'opposition, en s'y conservant la majorité. On ne voulait ainsi que changer les apparences du gouvernement, et, pour compléter l'illusion, on nomma Shaftesbury président du nouveau conseil. Or qui était plus que lui propre à tirer parti de la duplicité d'une situation? Qui savait mieux opposer l'artifice au mensonge? Le plus vertueux patriote n'aurait pas rendu un plus grand service à l'Angleterre qu'il ne le fit en employant immédiatement son influence à faire passer aux chambres le bill pour la sauvegarde de la liberté individuelle. Ce n'est pas moins que l'institution révérée de tout Anglais sous le nom de l'acte d'*habeas corpus*. Voilà pourtant à quoi sert l'intrigue dans les pays libres!

Locke arriva en Angleterre (8 mai 1679) pour être témoin de cette conquête à jamais mémorable. Tout n'avait pas dû lui plaire également dans la conduite de son parti, et sa répugnance pour l'appui qu'on avait cherché dans les crédules passions du fanatisme pouvait bien l'avoir retenu à Paris pendant les premiers mois de l'année. Quelques passa-

ges de son journal semblent, par leur date, autoriser cette conjecture; je n'en citerai qu'un : « 7 juin 1679. Opinion. Un homme réfléchi et prudent ne peut croire à aucune chose d'un plus ferme assentiment qu'il n'est dû à l'évidence et à la validité des raisons qui la fondent. Cependant la plupart des hommes, n'examinant pas la probabilité des choses en elles-mêmes ni le témoignage de ceux qui en sont les garants, prennent la commune croyance ou opinion de ceux de leur pays, de leur voisinage ou de leur parti, pour une preuve suffisante, et ainsi croient, comme ils vivent, suivant la mode et l'exemple; et ces gens sont aussi zélés Turcs que chrétiens. »

Il avait écrit dans les mêmes pages, du temps qu'il était encore à Paris : « Là où c'est le pouvoir et non le bon exercice du pouvoir qui donne la réputation, toute injustice, fausseté, violence et oppression qui fait échec à ce pouvoir passe pour sagesse et habileté. » La portée de cette réflexion allait-elle jusqu'à Shaftesbury, ou s'arrêtait-elle à son parti? Il est certain que tout ce que Locke a écrit sur lui témoigne d'une grande admiration et d'un véritable goût pour sa personne; mais le goût et l'admiration ne rendent point un homme tel que Locke dupe des qualités au point d'ignorer les défauts, ni aveugle pour le mal, parce qu'il est touché du bien. Un philosophe de beaucoup d'esprit voit tout, apprécie tout, et sans croire que la perfection morale accompagne nécessairement la supériorité active et courageuse, il n'est pas insensible aux qua-

lités séduisantes; il n'est pas injuste pour certaines vertus publiques qui persistent au milieu des artifices de l'ambition luttant contre une cour avec un parti. Shaftesbury plaisait beaucoup à Locke; il lui avait rendu service, et tous deux étaient whigs : cela suffit pour tout expliquer.

Cependant la situation générale était de celles qui veulent de l'action : Locke n'avait rien à offrir à ses amis que des vœux et des conseils. Le retour de ses infirmités lui rendait impossible de séjourner longtemps à Londres, et aux approches de l'hiver, il retourna à Oxford. Il ne s'y confina pas tellement dans l'étude qu'il ne secondât franchement Shaftesbury et son parti dans les élections subséquentes, et il attendit les événements.

La chambre des communes ayant sans division voté que la religion du duc d'York, héritier présomptif de la couronne, était un grand encouragement aux conspirations et aux desseins des papistes, le roi répondit par une dissolution, et le président de son conseil ne s'épargna nulle peine pour lui renvoyer une chambre obstinément fidèle à la politique qui venait de faire dissoudre la dernière. Le duc d'York étant accouru d'Écosse auprès de son frère malade, Shaftesbury convoqua le conseil à White Hall, et voulut lui faire délibérer que la présence du duc auprès du roi était un danger public. En conséquence, la présidence du conseil lui fut enlevée. Le roi se crut même assez fort pour ne pas rassembler le parlement. C'est alors que Shaftesbury, dont l'esprit et le courage étaient inépuisables,

présenta dans Westminster Hall, à la cour du banc du roi, une dénonciation en forme contre le duc d'York, comme *recusant papiste*, ce qui, aux termes des lois, entraînait la privation de tout emploi public et une absolue déchéance dans le présent et dans l'avenir. Cette dénonciation est revêtue de quinze signatures, et elle porte des noms qui expliquent pourquoi il y a une aristocratie en Angleterre.

Le roi alarmé espéra calmer les esprits en convoquant le parlement; mais l'exclusion du duc d'York fut une des premières mesures débattues à la chambre des lords. Shaftesbury la soutint avec énergie, le roi présent, et le parlement, encore prorogé, encore dissous, fit place à un nouveau, qui dut se réunir à Oxford (21 mars 1681). On s'y rendit armé. Dès le second jour, Shaftesbury proposa que la chambre se formât en comité, afin de rechercher ce qu'il était advenu d'un bill voté dans la dernière session pour rétablir l'union entre les principales sectes protestantes par l'abrogation d'un acte du règne d'Élisabeth qui, dirigé contre les catholiques, était retombé sur tous les dissidents. C'est en effet grâce aux droits des dissidents, presbytériens, indépendants, baptistes, que l'Angleterre a fait la longue et laborieuse conquête de la liberté des cultes. Ce bill avait disparu, ou plutôt n'avait pas été soumis à la sanction royale, que Charles II ne voulait ni accorder ni refuser. Ce singulier incident parlementaire est raconté en détail dans une curieuse lettre que Locke adressa d'Oxford, où il sui-

vait les débats attentivement, à M. Stringer, un des confidents de Shaftesbury et de quelques autres lords de l'opposition (26 mars 1681). La résolution que manifesta le parlement de s'enquérir des circonstances de cette soustraction d'un bill revêtu de son approbation fut, dit-on, le dernier motif qui décida le roi à le renvoyer et à gouverner désormais sans parlement. La situation de Shaftesbury devint périlleuse. Il avait encouru l'inimitié de l'implacable duc d'York; on le soupçonnait d'avoir songé au duc de Monmouth pour la couronne. Il passait pour le grand agitateur du parti, pour l'inventeur de tous les plans de résistance, pour l'âme de tous les complots. Il avait fait beaucoup; mais l'opinion lui imputait bien plus encore qu'il n'avait fait. On connaît cette sorte d'hommes d'État dont l'habileté proverbiale finit par passer aux yeux du public pour un don mystérieux qui les rend partout présents et redoutables.

La presse du gouvernement, même le parti de l'Église, qui se ranimait pour l'obéissance passive en voyant le despotisme à l'horizon, enfin les catholiques, dont la haine au moins était mieux justifiée, éclatèrent contre Shaftesbury. On raconte que sa vie fut secrètement menacée. Enfin, la résolution étant prise de le mettre en jugement, il fut amené devant le roi et son conseil. Il défia de produire des preuves contre lui, et n'en fut pas moins mis à la Tour au milieu de l'indignation du peuple. Poursuivi pour haute trahison, trois fois il tenta d'obtenir sa mise en liberté par les voies légales, et resta

en prison jusqu'à ce que l'on crût avoir contre lui des preuves et des témoins. Pourtant, lorsque l'accusation si soigneusement construite fut enfin portée devant le grand jury, elle échoua, et une médaille fut frappée en témoignage de la publique allégresse.

Une fois libre, Shaftesbury voulut poursuivre ses accusateurs ; mais son acquittement avait été comme le dernier effort de la justice. Le pouvoir royal s'était énergiquement mis à l'œuvre. La Cité, les tribunaux, les universités, les corporations, tout pliait, tout tombait devant lui. Shaftesbury crut que l'heure de la résistance avait sonné. Si les enfants perdus de son parti, les Ferguson et les Rumsey, se montrèrent prêts à le suivre, Monmouth et Russell eux-mêmes le trouvèrent trop impatient; ils perdirent du temps. Se voyant sans ressources dans un péril certain, il s'embarqua secrètement, le 18 novembre 1682, pour chercher un asile en Hollande.

Il avait raison. Le glaive suspendu sur sa tête tomba bientôt sur celle de Russell et de Sidney. Locke, connu par ses opinions libérales, ami et confident du plus haï des opposants, dépositaire de quelques-uns de ses papiers, comprit qu'une vie obscure et tranquille n'était pas un abri assuré contre la tyrannie. Bientôt il eut la douleur d'apprendre que Shaftesbury était mort presque subitement à Amsterdam, au mois de janvier 1683, et il assista à ses funérailles, lorsque ses restes furent rapportés dans le Dorsetshire. Menacé dans la persécution universelle, il vit que l'accusation de trahison contre

Sidney se fondait sur des papiers trouvés dans son cabinet. Il brûla quelques-uns de ceux qui pouvaient le compromettre, et notamment des mémoires de lord Shaftesbury, écrits par lui-même. C'est afin de réparer cette perte, irréparable pour l'histoire, qu'il composa plus tard une Vie de cet homme d'État. Elle n'est pas achevée, et se trouve dans ses œuvres. Malgré ces précautions, il ne se crut pas encore en sûreté, et à la fin d'août il se réfugia en Hollande.

Locke n'était pas un exilé. Il s'absentait par prudence, et le soin de sa santé motivait suffisamment un voyage sur le continent; mais cet exil volontaire le confondait avec des hommes qui n'avaient de commun avec lui que la haine de la même tyrannie. Tous ceux qui souffrent pour une bonne cause ne sont pas également dignes d'elle; tous du moins ne la servent pas avec les mêmes principes et les mêmes desseins. Parmi les réfugiés que Locke trouvait en Hollande, il y en avait, comme le duc de Monmouth, dont l'ambition remuante et téméraire déplaisait à sa sagesse; il y en avait, comme Robert Ferguson, qu'une vie d'intrigue et d'aventures, des opinions instables et violentes, des habitudes de désordre et de complots, lui rendaient odieux et suspects. Déjà, à Oxford, il avait, par ordre de ses supérieurs, été entouré de délateurs, chargés d'épier, de provoquer ses conversations et de surprendre dans ses paroles le crime de ses opinions ou de ses amitiés. Sa prudence et sa réserve avaient déjoué ce honteux espionnage. Sa réserve et sa prudence ne lui étaient pas moins nécessaires en Hollande. Il y évitait les

rencontres et les communications compromettantes, et s'y cachait à ses compagnons d'exil presque autant qu'à ses persécuteurs. Il ne put éviter cependant qu'on ne prétendît l'avoir vu dans la compagnie de lord Grey de Wark, un des réfugiés les plus décidés à tirer vengeance de leurs ennemis; dans celle de Ferguson, dont on lui attribua, peut-être sans y croire, un des écrits anonymes. Il n'avait pas d'ailleurs besoin d'être coupable pour qu'on voulût lui nuire et pour qu'on sût comment le perdre. Il voyageait avec un congé de l'université. Ses liens avec Oxford n'étaient pas rompus. Son titre et sa chambre à Christ Church étaient le plus clair de son bien. Charles II et ses ministres songèrent donc à l'en priver, puisque c'était le plus grand mal qu'ils lui pussent faire. Comme cet acte de tyrannie intéresse à la fois l'indépendance et l'honneur de l'université d'Oxford, il a été de la part des historiens l'objet d'un examen attentif. M. Fox et lord Macaulay s'en sont occupés. Lord Grenville, cet homme d'État distingué qui a eu l'honneur singulier d'être ministre avec Pitt et avec Fox, et qui était un ancien élève de Christ Church et chancelier de l'université, a publié un écrit spécial sur ce fait historique en défense de l'institution qui l'avait élu pour chef. Nous exposerons de notre mieux le fond du procès.

Le collége de Christ Church se distingue dans l'université d'Oxford précisément en ce qu'il n'est pas un collége. C'est pour ainsi dire une école épiscopale du moyen âge, fondée par Wolsey, en 1526, à la place du prieuré de l'église de Saint-Fri-

deswide, érigée plus tard en cathédrale. Aussi est-elle administrée par un doyen et non par un *master*. Son personnel se composait, avant une réforme récente, de huit chanoines, autant de chapelains, un maître d'école ou écolâtre, un organiste, huit clercs, huit choristes et cent un étudiants. Ce titre d'étudiant, *studentship*, n'est connu qu'à Christ Church, et remplace ceux de *scholar* ou de *fellow* qui sont usités ailleurs. C'est une récompense académique qui, en principe, doit être décernée au plus méritant, et c'est à ce titre que Locke l'avait obtenue. Elle lui valait, avec quelque modeste émolument, le droit de loger et de se nourrir dans l'établissement. Il n'avait pas d'autre titre, puisque le crédit de lord Shaftesbury n'avait pas réussi à lui obtenir le grade de docteur en 1670; mais, en qualité de bachelier en médecine et de praticien, il était souvent traité comme un docteur, tenant du doyen et du chapitre une commission médicale qui lui permettait de garder son titre d'étudiant sans prendre les ordres, suivant une condition assez naturellement imposée aux élèves salariés d'une ancienne école épiscopale.

Comme fondation royale, Christ Church avait le roi pour *visiteur*, c'est-à-dire que l'établissement était sous l'inspection de la couronne. Le roi donc ordonna à lord Sunderland, secrétaire d'État, d'écrire au doyen, le 6 novembre 1684, qu'ayant appris « qu'il y avait parmi les étudiants de Christ Church un certain Locke[1], qui appartenait au feu comte de Shaftesbury,

[1] *One Locke*.

et qui s'était dans plusieurs occasions très-factieusement conduit, sa volonté était qu'il fût destitué. » Le doyen John Fell, évêque d'Oxford, était dévoué à la cour, homme de parti, et membre de cette université qui, le jour de la mort de lord Russell, décréta que le despotisme héréditaire était établi de Dieu; mais Fell était lié dès longtemps avec Locke. Celui-ci n'avait, par aucune indiscrétion, embarrassé ses supérieurs, qui avaient approuvé son voyage. Fell concevait quelque doute sur la justice ou sur la légalité de l'ordre qu'il recevait. Il répondit en rendant témoignage de la réserve parfaite de Locke; il dit que bien que souvent provoqué à dessein au sujet de *son maître*, le comte de Shaftesbury, il n'avait jamais montré le moindre trouble, et qu'il n'existait peut-être pas au monde un homme qui sût mieux gouverner sa parole et ses émotions. Son emploi comme médecin le dispensait des exercices du collége et même de la résidence; il était en ce moment absent pour sa santé; on pouvait le sommer de revenir. S'il y manquait, il serait dans le cas d'être expulsé comme contumace; s'il revenait, il aurait à répondre à Sa Seigneurie de ce en quoi il aurait failli, d'autant que s'il était sur ses gardes à Oxford, où il se savait soupçonné, il devrait s'ouvrir davantage à Londres, où l'on parlait plus librement et où se tramaient tous les exécrables desseins contre le roi et son gouvernement. Le doyen proposait donc de donner à Locke jusqu'au 1er janvier pour tout délai, et, ce terme passé, de procéder à son expulsion. Si ce plan n'était pas agréé, il se déclarait,

ainsi que son chapitre, prêt à obéir aux ordres de Sa Majesté.

Cette lettre, où ne brille ni la fermeté ni la franchise, indiquait quelque scrupule ou plutôt quelque embarras, et les esprits bienveillants y verront au moins un biais pour éluder un ordre rigoureux et gagner du temps. Sunderland y répondit par un commandement ou *warrant* en forme, adressé au très-révérend père en Dieu, John, lord-évêque d'Oxford, doyen de Christ Church, et au fidèle et bien-aimé chapitre, pour qu'ils eussent à expulser Locke de sa place d'étudiant et à le priver de tous les droits et avantages qui y étaient attachés. Fell répondit par une simple lettre d'envoi, jointe à un extrait des registres du chapitre portant que le *warrant* avait été lu et que l'ordre avait été donné de le mettre à exécution. Étaient présents : l'évêque-doyen et les docteurs Édouard Pocock, Henri Smyth, Joseph Hammond et Henri Aldrich, ce dernier l'auteur de cette Logique célèbre dans l'université d'Oxford, dont elle est restée depuis 1692 le bréviaire philosophique. Il proscrivait ainsi un formidable rival ; mais disons à sa décharge qu'il l'ignorait : la philosophie de Locke était encore un secret pour le monde, et les haines ou jalousies philosophiques ne furent pour rien dans l'acte de rigueur dont Locke fut frappé. C'est ce que lord Grenville a eu fort à cœur d'établir contre Dugald Stewart. Il a de même tenu à remarquer que ce n'était pas proprement l'université qui avait expulsé Locke ; c'était le roi qui l'avait destitué, et elle n'avait ni résisté ni réclamé, voilà tout. Que l'autorité de

l'inspecteur suprême de l'établissement pût aller jusque-là, il est fort permis d'en douter. Il est même certain que ses ordres auraient dû être transmis par le chancelier, non par un secrétaire d'État, et la plus simple justice voulait qu'avant d'être frappé, Locke fût entendu, ou qu'on procédât du moins à quelque information. Cependant on doit reconnaître que les droits du roi sur le collége n'étaient pas fixés alors comme ils l'ont été plus tard, et ce qui semblerait indiquer que l'acte, pour être inique, n'était pas irrégulier, c'est que cinq ans après, et sous le règne de Guillaume III, Locke rédigea une pétition pour en demander l'annulation, et renonça bientôt à insister sur cette demande. La mesure prise à son égard n'en est pas moins odieuse, et ceux qui l'ont prescrite comme ceux qui s'y sont prêtés trouveront dans les pages de toute histoire d'Angleterre une ligne de condamnation. Il est heureux que quelquefois dans leur ignorance dédaigneuse, les despotes, en se passant une fantaisie d'arbitraire sur un homme obscur, tombent sans s'en douter sur un de ces hommes rares dont la renommée à venir immortalisera le souvenir de leur iniquité.

Rien n'était plus injuste en effet que de soupçonner Locke d'aucune participation active aux menées des réfugiés de Hollande. Il y rechercha surtout ces citoyens de la république des lettres pour qui les Provinces-Unies étaient une patrie adoptive. Il y retrouva Guénelon, ce médecin qu'il avait connu à Paris, et qui se conduisit comme un ami. Il se lia avec Benjamin Furley, qui le logea à Rotterdam, et

qui avait écrit contre les rêveries d'Antoinette Bourignon. Il vit dans cette ville Bayle, qui s'y était retiré depuis 1681, et qui fonda trois ans après ses *Nouvelles de la République des lettres;* mais Locke ne fit que le voir, et il ne forma de véritable intimité qu'avec Limborch et Le Clerc. De ces deux savants arminiens, le premier, petit-neveu d'Episcopius, héritier de ses doctrines, fidèle à son esprit, a, dans un grand traité de théologie, établi didactiquement ce christianisme simple, qui peut avoir été celui des pères antérieurs au concile de Nicée. Animé du même esprit, Le Clerc, ouvrant les colonnes de ses volumineux journaux à une critique indépendante, a bien servi la cause d'une philosophie libre et d'une religion éclairée. Son nom reste honorablement attaché à celui de Locke comme son traducteur et son biographe. C'est dans la *Bibliothèque universelle* de Le Clerc que Locke publia ses premiers essais, d'abord des extraits d'ouvrages, puis des écrits plus originaux, comme sa *Nouvelle Méthode pour dresser des recueils*, et bientôt un sommaire de son grand traité philosophique.

On ne le laissait pas vaquer en paix à ces innocents travaux ; on s'obstinait à l'envelopper dans toutes les trames politiques qui pouvaient s'ourdir en Hollande. Après la mort de Charles II, les projets du duc de Monmouth ne furent pas longtemps un mystère, et il n'était pas encore embarqué que l'envoyé d'Angleterre Skelton adressait aux États-Généraux un mémoire tendant à obtenir l'extradition ou tout au moins l'expulsion de tous les sujets rebelles de

Sa Majesté qui profitaient de l'hospitalité hollandaise pour conspirer contre son honneur ou contre sa vie. Il en donnait la liste, contenant quatre-vingt-trois noms, et celui de Locke était du nombre. Le prince d'Orange avait de bonnes raisons pour ne point protéger les desseins de Monmouth, et les autorités d'Amsterdam seules élevaient des difficultés qui profitèrent à son entreprise. Cependant une négociation suivit qui pouvait d'un moment à l'autre se terminer à la satisfaction du gouvernement anglais; Locke dut songer à sa sûreté. Il s'était de bonne heure éloigné du littoral pour éviter toute occasion et toute apparence de contact avec Monmouth et ses partisans. Il trouva un secret asile chez des amis. Pendant ce temps, ceux qu'il avait laissés en Angleterre ne l'oubliaient pas. William Penn se souvenait de son camarade d'études, et comme il jouissait auprès de Jacques II d'une faveur que lui a si sévèrement reprochée lord Macaulay, il demanda au roi le pardon de Locke; mais Locke répondit qu'il n'y avait point lieu au pardon là où il n'y avait aucun crime. Lord Pembroke, fidèle à une ancienne amitié, saisit également toutes les occasions de parler au roi, et finit par obtenir de lui l'assurance de ne plus écouter contre Locke de rapports défavorables et l'autorisation de lui écrire qu'il pouvait revenir en Angleterre. Il alla jusqu'à promettre au roi de le lui amener pour lui baiser la main; mais Locke pensa toujours que sa dignité, pas plus que sa sûreté, ne lui permettait d'accepter une grâce qu'il ne demandait pas. On ne pardonne point l'injustice qu'on a

commise, on la répare. Quoique sévèrement éprouvé dans sa santé par le climat, obligé à vivre de son travail et toujours exposé au danger d'une dénonciation, aux imprudences de son parti, aux poursuites capricieuses d'un pouvoir ennemi, il aima mieux attendre noblement en pays libre des jours meilleurs pour sa patrie, et cet homme, indécis, dit-on, dans les choses ordinaires de la vie, se montra inébranlable.

Toute l'année 1685 se passa en pénibles précautions. Après avoir quitté Amsterdam, Locke s'était retiré à Utrecht, Guénelon se trouvant trop en évidence pour lui donner asile. L'usage n'était pas à Utrecht de loger des étrangers, et une exception aurait trop excité l'attention. Mais il recommanda Locke à son beau-frère Veen qui habitait Amsterdam, et qui le cacha chez lui quelques mois. Limborch lui faisait passer ses lettres et lui gardait son testament. Locke s'était confié à l'un des magistrats de la cité, qui, sans lui taire qu'on ne pourrait le défendre si le roi d'Angleterre insistait pour son extradition, lui promit que le secret de son asile ne serait pas trahi, et qu'en cas d'alarme son hôte serait averti à temps. Il resta caché, ne sortant que le soir, puis alla passer quelques mois à Clèves, de là revint à Utrecht et enfin à Amsterdam, où il demeura chez Guénelon presque toute l'année 1686, se montrant davantage et jouissant d'une sécurité relative.

Les fragments de son journal de voyage en Hollande, publiés par lord King, ne contiennent que

des observations sur la contrée. Ils offrent peu d'intérêt; on n'y trouve aucun trait à sa situation, non plus qu'à ses travaux. Il était cependant loin d'être oisif : plusieurs de ses grands ouvrages ont été terminés ou ébauchés en Hollande. C'est en 1686 qu'il avait fondé, avec Le Clerc et Limborch, une société littéraire dont les réunions hebdomadaires lui rappelaient ses habitudes d'Oxford. On croit généralement que c'est à la même époque qu'il mit la dernière main à son *Essai sur l'Entendement humain*, et ses nouveaux amis d'Amsterdam reçurent la confidence du mémorable ouvrage dont la conversation de ses amis de Christ Church lui avait, quinze ans auparavant, suggéré la première idée. L'abrégé de l'*Essai*, qui parut en français dans la *Bibliothèque universelle*, est de Locke, qui possédait assez notre langue pour l'avoir peut-être traduit lui-même (1688).

La philosophie est le digne sujet des méditations d'un proscrit. Au milieu des traverses de la vie sociale, la contemplation des choses immuables détache l'âme de ses peines et de ses ressentiments. Celui-là cependant qui souffre pour une juste cause lui serait infidèle en quelque manière s'il en détournait sa pensée, même pour ces vérités de tous les temps que les révolutions du monde n'atteignent pas. Ce serait prendre noblement, mais froidement, son parti sur les intérêts du droit, qui sont de ce monde et qui nous sont confiés à un titre aussi sacré que peut l'être la vérité pour la raison. L'exil, au contraire, doit, au risque de se faire plus dou-

loureusement sentir, animer dans toute âme honnête l'attachement pratique au bien des hommes, la sincère passion de la justice et de la liberté. Je n'aurai jamais une grande idée de celui qui, dans les jours de la persécution, arrachera son esprit aux principes qui la lui ont attirée pour l'absorber même dans ce qu'il y a de plus pur et de plus élevé. N'en déplaise à tous les Silvio Pellico du monde, les cachots de la tyrannie sont un lieu mal choisi pour apprendre la résignation.

La pensée de Locke dans l'exil se reportait principalement sur les grands intérêts de justice et de liberté pour lesquels il avait encouru ses disgrâces. Le premier de tous peut-être, en ce moment du moins, était la tolérance religieuse. Elle lui avait toujours été chère; elle le devenait encore davantage, quand deux Églises, l'une dotée, l'autre dépossédée par l'État, briguaient la protection publique ou la faveur secrète du pouvoir royal, lui offrant en échange le droit divin et l'obéissance passive. Dès l'année 1667, on aurait pu trouver dans son recueil secret un autre *Sic cogitavit J. Locke*, et cette méditation se terminait par sept propositions sur la tolérance et ce qu'il appelait le *latitudinism*. Il pensait dès lors que la prétention d'établir l'uniformité, c'est-à-dire de démontrer des doctrines reconnues pour incompréhensibles et d'obliger les hommes à y acquiescer dans les formes proposées par les docteurs des différentes Églises, ne devait réussir qu'à propager l'athéisme. En 1680, le docteur Stillingfleet avait prêché devant le lord-maire un sermon sur les maux

de la séparation. Combattu par les plus habiles des séparatistes, il avait répondu par un livre intitulé *la Déraison de la Séparation*. Dans un écrit qu'il n'a ni achevé ni imprimé, Locke prit la défense de la non-conformité, et cette discussion, toute anglaise et un peu technique, n'est pas sans force. Enfin il se résolut à développer ses idées dans une lettre en latin sur la tolérance écrite dès 1685, et publiée à Gouda quatre ans plus tard. Il aurait désiré que son nom restât inconnu, et dans une lettre à Limborch il lui reproche de n'avoir pas gardé son secret. Cependant l'ouvrage était adressé *ad clarissimum virum* T. A. R. P. T. O. L. A., et écrit *a* P. A. P. O. J. L. A., ce qui voulait dire : *Theologiæ apud remonstrantes professorem, tyrannidis osorem, Limburgium Amstelodamensem a pacis amico, persecutionis osore,* JOANNE LOCKIO ANGLO. L'ouvrage ne fut continué qu'en Angleterre pour seconder les vues libérales de Guillaume III en matière de religion; mais sous ce rapport, Locke et Guillaume étaient en avance sur la nation anglaise, même délivrée des Stuarts.

La délivrance vint en effet : il est difficile de croire que Locke n'eût pas vu de quel côté elle devait venir, ni cherché à se rapprocher par avance du prince d'Orange. S'il s'était défié de Monmouth, il devait se fier en Guillaume. Locke était le philosophe dont le prince devait être le héros. La sagesse, le calme, la persévérance, cette passion froide que rien n'exalte, que rien n'abat, cette sagacité profonde que rien n'abuse, cette grandeur sans faste, trop sérieuse et trop simple pour se faire sentir à pre-

mière vue, et qui ne se révélait qu'à la réflexion, cette pénétrante connaissance des hommes, unie à la volonté invariable de ne jamais les croire ni les trahir, cette fidélité sans illusion, sans enthousiasme, sans défaillance, à l'humanité, à la modération, à la liberté, sont autant de qualités que le philosophe pouvait envier au héros, et qui avaient dû de bonne heure rendre aux timides le courage et aux sages l'espérance. On n'est pas surpris de voir, le 11 février 1689, John Locke monter sur le vaisseau qui ramenait la princesse d'Orange, disons mieux, la reine Marie en Angleterre.

Locke avait à peine remis le pied dans son pays que lord Mordaunt, plus tard comte de Peterborough, qui était ministre et qui l'avait connu en Hollande, lui proposa une ambassade, celle de Vienne, croit-on, ou de Berlin. Nous avons encore la lettre par laquelle Locke refusa cet honneur. Il s'y montre pénétré de l'idée que son pays, sa religion et sa cause sont dans une crise grave et décisive. « Je reconnais, dit-il, que tout Anglais est obligé, par conscience et par reconnaissance, de ne pas se contenter d'une simple, paresseuse et inactive loyauté, là où sa bourse, sa tête et sa main peuvent être de quelque utilité à notre grand libérateur. Il a pour nous trop risqué et trop fait pour qu'il y ait lieu à indifférence ou à froideur chez quiconque tient à éviter le blâme et le mépris du genre humain. Et si aux grands intérêts de ma patrie et de toute la chrétienté, il pouvait m'être permis de mêler une aussi infime considération que

mes pensées personnelles, je pourrais dire avec vérité que la vénération particulière que j'ai pour sa personne me porte bien au delà d'un zèle ordinaire pour son service. » Malgré ces motifs et ce qu'a de flatteur pour son ambition l'offre à laquelle il répond, il sent trop que sa faible santé ne lui permet pas d'affronter le climat et les fatigues qui l'attendraient en Allemagne, et, après avoir insisté sur cette excuse trop bien fondée, il ajoute : « Si j'ai raison d'appréhender l'air froid du pays, il y a une autre circonstance aussi incompatible avec ma constitution, et c'est une certaine habitude de la boisson. Je confesse qu'un refus obstiné peut en triompher ; mais ce serait pour le moins prendre plus de soin de ma santé que des affaires du roi. Ce n'est pas d'un mince intérêt en de semblables postes que de se faire bien venir des gens à qui l'on a affaire en se montrant capable de s'accommoder à leurs modes, et j'imagine, quoi que je pusse faire là de moi-même, que connaître ce que d'autres y font serait au moins la moitié de ma besogne. Or je ne sais pas au monde, pour mettre un homme à la question et tirer de lui ses pensées, de procédé qui vaille une bouteille bien employée. A talents égaux, l'homme qui saurait boire sa bonne part vaudrait mieux pour les intérêts du roi que le plus sobre du royaume. »

La modeste et juste ambition de Locke eût été de recouvrer sa place d'étudiant à Christ Church. On a déjà vu qu'il adressa une pétition au roi ; mais il aurait fallu faire une vacance par une destitution,

ou lui donner en expectative un titre de surnuméraire. Aucun de ces expédients ne lui convenait, et il en resta là. Par les soins de lord Peterborough[1], une modeste place dans l'excise lui fut offerte : il l'accepta, et demeura commissaire des appels, au traitement de 200 livres par an, depuis le mois de mai 1689 jusqu'à l'automne de 1704, époque où Joseph Addison lui succéda.

Un des premiers soins de Guillaume III fut la liberté de conscience. Il eût voulu la porter bien au delà de ce qu'en pouvaient accepter les préjugés de ses nouveaux sujets. Il fut obligé de négocier et de se contenter d'une tolérance réduite à l'exemption des lois pénales pour tous les dissidents protestants. Au premier moment, par respect pour le dogme de la Trinité, les unitairiens eux-mêmes furent exclus de l'impunité, quoique l'impunité de fait fût bientôt acquise à toutes les sectes. Certaines lacunes de la loi, le progrès des opinions et des mœurs, l'influence des autres libertés protectrices du citoyen anglais, donnèrent d'assez bonne heure à la Grande-Bretagne, à défaut d'une législation systématiquement impartiale, une indépendance religieuse qui pouvait être enviée de presque tout le reste de l'Europe. Locke méditait et conseillait mieux que ce que Guillaume put accomplir.

La première lettre sur la tolérance n'avait paru qu'en latin. Elle fut traduite en anglais par le révérend Popple dans le cours de l'année 1690, et ac-

[1] Il était premier commissaire de la trésorerie.

compagnée d'une seconde lettre. La troisième suivit en 1692. Locke se plaint à Limborch des embarras que lui a causés la première publication, même en latin, d'opinions aussi nouvelles encore sur les droits de la conscience [1]. Il paraît qu'il ne tarda point à rencontrer moins de défaveur, puisqu'il permit une traduction de son ouvrage, et qu'il ne craignit pas de le résumer ainsi dans la préface : « Plus de déclarations d'indulgence, plus d'actes de compréhension. Une liberté absolue, une juste et véritable liberté, une liberté égale et impartiale, voilà ce dont nous avons besoin. » La tradition veut qu'il ait été consulté et employé par le roi dans l'examen des conditions de tolérance que les lois devaient consacrer. Toutefois, mécontent du peu qui fut fait, il trouva la législation nouvelle bien au-dessous de sa raison.

C'est à la raison, et à la raison seule, que la liberté religieuse devra son triomphe dans le monde. Le sentiment de la justice ou de l'humanité peut contribuer, mais non suffire à l'établir; la raison y peut suffire, et c'est à elle que Locke consacrait toutes les forces de son esprit. Il crut lui rendre le plus grand service qui fût en son pouvoir (et l'on a cru longtemps ce service bien plus grand encore que lui-même ne l'avait espéré), en publiant l'ouvrage qui est resté après tout le principal monument de sa gloire.

L'*Essai sur l'Entendement humain* parut en 1689,

[1] « Nescis in quas res me conjecisti. » King, II, p. 311.

assez peu de temps après les *Principes* de Newton. Cette époque est une des dates de l'histoire de l'esprit humain, date mémorable pour nous, si nous réfléchissons que, trente-six ans après, celui qui devait être le maître du dix-huitième siècle ne se piquait de nous avoir appris que la philosophie de Locke et la philosophie de Newton. Si depuis lors l'esprit humain a appelé du jugement de Voltaire, il ne l'a point cassé dans toutes ses parties, et l'époque est restée mémorable, puisque Newton est resté l'inventeur de la vérité et Locke le rénovateur d'une école qui, avec toutes ses erreurs, durera peut-être autant que l'esprit humain, autant du moins qu'il sera vrai, comme on l'a dit, que tous les hommes naissent disciples ou d'Aristote ou de Platon.

D'ailleurs Locke, qui n'avait plus qu'à produire les fruits de longues années de travail et de méditation, fit paraître presque en même temps son traité du *Gouvernement civil*. Quoiqu'une synthèse large et supérieure doive réunir dans une juste mesure le pouvoir et la liberté, et que l'union n'en soit pas plus impraticable dans les faits que dans les idées, on ne peut nier que le pouvoir et la liberté ne soient deux choses si distinctes, si importantes, si souvent exposées à s'entre-choquer et à s'exclure, que l'œil même de l'esprit a peine à les considérer ensemble, et que la science politique penche souvent vers l'un ou l'autre, sans contre-poids qui la retienne. Depuis le commencement du seizième siècle, la question s'était posée dans presque tous

les pays de l'Europe; elle avait partagé les théologiens comme les publicistes, et les controverses des écoles avaient répondu sur ce point capital aux débats des partis. En Angleterre, la thèse de l'absolutisme avait trouvé jusque sur le trône des apologistes spéculatifs. Adoptée d'instinct par les Tudors, elle avait été soutenue didactiquement par les Stuarts. Jacques Ier s'en était fait le docteur plus encore que le champion, et Charles Ier, beaucoup plus versé, par son éducation, dans les discussions scolastiques qu'on ne le suppose communément, s'était forgé toute sa vie une doctrine ésotérique, un idéal de monarchie sacrée, une religion du pouvoir royal dont il devisait apparemment avec Laud et Strafford. C'est sous son règne que sir Robert Filmer avait composé sa *Patriarchia*, qui ne parut qu'après la restauration. A ce moment prévalaient les plus hautes idées de la prérogative royale, et la mode donna quelque succès à un ouvrage médiocre où l'on soutenait tout simplement que le pouvoir politique, patriarcal à l'origine des sociétés, était par sa nature identique à l'autorité paternelle. A cette doctrine si parfaitement gratuite et si facilement réfutable, Locke opposa celle qui fonde le gouvernement sur un contrat dont les clauses sont les lois fondamentales de toute société civile. Cette théorie, qui a pris un grand crédit parmi les peuples, qui a produit plus d'un livre célèbre et plus d'un événement mémorable, doit à Locke son succès, sinon son entrée dans le monde, et sans qu'il l'ait établie d'une manière irréprochable, ni purgée

de toute conséquence suspecte, son ouvrage doit cependant être regardé comme un correctif salutaire des énormités de Hobbes, qui n'avait approché des mêmes idées que pour diverger immensément dans les conclusions. Ce que la philosophie politique de Hobbes avait pu être pour les Stuarts après avoir tenté de l'être pour Cromwell, celle de Locke le fut pour le prince d'Orange. C'est le pouvoir consenti, c'est la royauté conventionnelle de Guillaume III qu'il avait devant les yeux en écrivant son ouvrage. Le publiciste pensait faire acte de citoyen, et il se rendit à lui-même ce témoignage : « Tout ce qui suit est, j'espère, suffisant pour établir le trône de notre grand restaurateur, notre présent roi Guillaume, pour justifier son titre par le consentement du peuple, le seul et unique titre de tous les gouvernements légitimes, et qu'il possède plus pleinement et plus clairement qu'aucun autre prince de la chrétienté, pour justifier enfin aux yeux du monde le peuple d'Angleterre, dont l'amour pour ses justes et naturels droits, joint à sa résolution de les défendre, a sauvé la nation, lorsqu'elle était sur le seuil même de l'esclavage et de la ruine [1]. » On peut donc dire que Locke a écrit la philosophie de la révolution de 1688.

Locke prolongea son séjour à Londres autant que sa santé le lui permit. Tout y captivait son esprit. Il n'était aucun des grands intérêts de liberté si vivement débattus qui ne fût cher à son cœur. On

[1] *Two Treatises of Government*, préface.

verra qu'il ne laissa guère passer une question sans la traiter, et toujours avec cette fermeté d'esprit, son vrai caractère intellectuel. Ses relations dans le monde politique et dans le monde savant le plaçaient à son rang. A des réunions de chaque semaine chez lord Pembroke, il trouvait des entretiens et même des discussions analogues à ses goûts et à ses études. Enfin, c'est alors qu'il forma deux illustres amitiés, avec le premier homme de son parti et le premier homme de la science, Somers et Newton.

Dans les postes du gouvernement auxquels il fut successivement élevé, Somers ne le perdit jamais de vue. Avec Newton, la liaison fut intime : son nom est le seul qui se rencontre souvent dans les ouvrages de Locke, et toujours avec des témoignages d'admiration. On ne sait si leur connaissance commença le jour où, chez lord Pembroke, la conversation étant tombée sur la création de la matière, Newton leur dit qu'on pouvait s'en faire quelque idée en supposant que Dieu, par sa toute-puissance, aurait enlevé la pénétrabilité à une portion, ou plutôt à plusieurs portions d'espace successives, ce qui donnerait à la fois l'impénétrabilité et le mouvement. Un passage de Locke semble contenir une allusion à cette hypothèse qui, pour avoir réduit aux termes les plus simples la création de la matière, ne la rend pas plus compréhensible[1] ; car elle n'est une explication que si l'espace est incréé, ce qui ne va pas de soi ; et si l'espace est incréé, on

[1] *Essai sur l'Entendement humain,* l. IV, c. x, 18.

ne sait plus comment la nature en pourrait être soumise à la puissance du Créateur. Nous ne citons d'ailleurs ceci que comme un échantillon des conversations du salon de lord Pembroke.

On a trouvé dans les papiers de Locke une démonstration du mouvement elliptique des planètes autour du soleil, qu'il tenait de la main même de Newton et qui diffère assez de celle qu'on lit dans les *Principes* pour mériter l'attention des géomètres. Cette communication paraît remonter à l'année 1689, celle en effet où Newton, élu à la chambre des communes, commença à faire à Londres de plus longs séjours. On sait que Locke, médiocrement versé dans les mathématiques, demanda plus d'une fois à Newton de lui expliquer ce qu'il pourrait comprendre du système du monde. Un commerce philosophique s'établit entre eux, et l'on voit par leur correspondance que les sciences naturelles, la théologie, les antiquités chrétiennes étaient l'objet ordinaire de leurs entretiens. Locke avait entrepris de donner une édition de l'*Histoire générale de l'air* de Boyle, et sur plus d'un passage il consultait Newton. Newton, comme on sait, avait mêlé à tous ses travaux des recherches sur l'interprétation de l'Écriture, et l'année 1690, il pria Locke, qui annonçait l'intention de faire un voyage en Hollande, de se charger de deux lettres de sa composition et de les faire traduire et imprimer en français sur le continent, sans en nommer l'auteur. C'étaient deux dissertations où, sur les pas de Richard Simon, le grand géomètre attaque, par les argu-

ments ordinaires, l'authenticité ou l'intégrité littérale des deux passages de la première épître de saint Jean et de la première à Timothée, cités ordinairement à l'appui de l'interprétation orthodoxe du dogme de la Trinité. Locke, ayant renoncé à son projet de voyage, envoya le manuscrit à Le Clerc, qui se chargea de le traduire et de le publier. Celui-ci tarda quelque temps; Newton qui, ainsi que plus d'un grand géomètre, était d'une extrême circonspection, s'inquiéta d'être connu, si l'ouvrage paraissait, et pria Locke d'en arrêter la publication, disant qu'il le voulait supprimer. Il n'en fit rien, car le secret que Locke et Le Clerc avaient gardé a été trahi par ses éditeurs. C'est le dernier, l'évêque Horsley, qui a imprimé pour la première fois le texte entier d'un écrit dont la publication a dû coûter à son orthodoxie et fait honneur à sa sincérité[1]. En effet, le soin minutieux et excessif que prend Newton de signaler comme *des corruptions notables de l'Écriture*, les deux textes dont se prévaut principalement la doctrine d'Athanase, laisse peu de doute sur la tendance plus ou moins arienne de ses opinions dogmatiques. Il avait ce trait de commun avec plus d'un de ses compatriotes les plus distingués, et nommément Milton, Locke et Clarke. Leland, qui a fait plus tard une revue critique si justement estimée du déisme anglais, n'a pas échappé

[1] *An historical account of two notable corruptions of Scripture. Op. omn.*, t. V, p. 495. Lond., 1779. Cet écrit n'avait été publié qu'incorrectement en 1754 sous ce titre : *Two letters of sir I. Newton to Mr Le Clerc.*

au même soupçon, et il serait difficile de ne pas l'étendre aux hommes d'État qui ont secondé ou continué l'œuvre de Guillaume III.

La correspondance de Newton et de Locke contient deux lettres qu'on ne peut lire sans se rappeler ce qui a été dit d'une sorte de faiblesse d'esprit (on tremble d'écrire un pareil mot d'un pareil homme) dont Newton aurait été atteint vers 1693, si l'on n'aime mieux y voir l'aveu d'une timidité maladive, mais pleine de délicatesse et de candeur. Voici la lettre de Newton :

« Monsieur, ayant la pensée que vous aviez tâché de troubler ma vie (*embroil me*) avec des femmes et par d'autres moyens, j'en ai été si fort affecté que, quelqu'un m'ayant dit que vous étiez malade et que vous ne vivriez pas longtemps, je répondis qu'il vaudrait mieux que vous fussiez mort. Je vous prie de me pardonner ce manquement à la charité, car je suis maintenant convaincu que votre conduite a été juste, et je vous demande pardon d'en avoir conçu de mauvaises pensées et de vous avoir représenté comme ayant porté coup aux racines mêmes de la morale, par un principe que vous avez établi dans votre livre sur les idées, en promettant de le développer dans un autre livre, en sorte que je vous ai pris pour un hobbiste. Je vous demande pardon aussi d'avoir dit et pensé qu'il y avait un dessein de me vendre un office ou de me mettre dans l'embarras (*embroil me*). — Je suis votre très-humble et infortuné serviteur.

« Is. Newton.

« Au *Taureau*, dans Shoreditch, Londres, 16 septembre 1693. »

La réponse de Locke honore sa mémoire. Il est difficile d'exprimer avec une générosité plus tendre les sentiments d'une véritable amitié. Sur le point de doctrine cependant, il prie son ami de lui marquer le passage qui l'avait inquiété, afin qu'il l'explique de manière à prévenir toute méprise; mais

le pauvre Newton répond que, pour avoir l'hiver précédent trop dormi auprès de son feu, il y a trouble dans son sommeil et dans sa santé, et que, n'ayant pas fermé l'œil une heure depuis quinze jours, lorsqu'il avait écrit sa dernière lettre, il ne se souvenait plus de ce qu'il lui avait dit sur son livre; il le priait donc de lui en envoyer copie. Probablement Locke ne poussa pas l'explication plus loin. Il est rare qu'en contemplant de près les plus grands hommes, un peu de pitié ne doive pas se mêler par quelque endroit à l'admiration qu'ils inspirent.

On voit au reste, dans une lettre de Locke, écrite en 1703 à son cousin Peter King, qu'il connaissait parfaitement le caractère inquiet et défiant de son plus illustre ami et les soins délicats qu'il fallait prendre pour traiter avec lui. Il était attentif à ces petites choses qui font la douceur et la facilité des relations, et il tenait en grande estime le traité de Nicole sur les moyens de conserver la paix avec les hommes. Aussi sut-il maintenir jusqu'au terme de sa vie ses liens d'amitié avec Newton, et l'absence ne les relâcha point.

Une lettre de Newton indique que dès 1690 Locke cherchait hors de Londres un air plus salubre pour lui, et profitait de l'hospitalité que lord et lady Peterborough lui offraient à Parson's Green, près de Fulham. Les progrès de l'âge et des infirmités l'obligèrent, après deux ans d'efforts, à cesser de faire de la capitale son séjour habituel, et son bonheur lui fit accepter une retraite offerte par la plus délicate et la plus intelligente amitié. On ne sait s'il

avait eu des relations suivies avec le docteur Ralph Cudworth, mort depuis deux ans. Cudworth était bien un peu plus platonicien, un peu plus cartésien qu'il ne le lui fallait; mais leurs opinions religieuses pouvaient les rapprocher. En tous cas, il était lié depuis longtemps, avant même son séjour en Hollande, avec le gendre de Cudworth, sir Francis Masham. Lady Damaris Masham était une jeune femme d'un esprit sérieux et cultivé, et du plus aimable caractère[1]. Élevée près de son père, initiée à ses pensées, accoutumée à son entretien, elle était capable également de s'intéresser aux travaux d'un philosophe, aux souffrances d'un vieillard, au bonheur d'un ami. Elle habitait, avec sa mère et son mari, à Oates, près d'Ongar, dans le comté d'Essex, et elle engagea Locke à s'y fixer près d'elle. Cet intérieur, en devenant le sien, fut pour lui un asile de soulagement et de paix. Le climat était doux, et ses maux le quittaient dès qu'il revenait à Oates. Il y passa la plus grande partie des quatorze dernières années de sa vie. Avec le bien-être, l'étude, la liberté, le repos, il trouvait là une famille. Masham était un ami excellent; sa compagne avait pour Locke la tendresse d'une fille et tout l'attrait d'une femme spirituelle et gracieuse. Elle acheva de lui gagner le cœur en élevant son enfant suivant les idées du philosophe. Elle lui inspirait tant d'estime que voulant faire compliment à Limborch de ses prolégomè-

[1] Lady Masham, née à Cambridge en 1658, seconde femme de sir Francis, n'avait de commun que le nom avec lady Masham (Abigaïl Hill), la favorite de la reine Anne. Elle mourut en 1708.

nes d'une histoire du Saint-Office, il lui cite par deux fois l'approbation de « Domina Cudwortha, paternæ benignitatis hæres... hospes mea tyrannidi ecclesiasticæ inimicissima. » « Souvent, lui écrit-il, elle me fait l'éloge de votre esprit et de votre sagesse. »

L'éducation des enfants avait été un des sujets que Locke avait le plus médités, et le fruit de ses réflexions parut en 1693. C'est un traité composé d'abord en forme de lettres adressées à un membre du parlement, son ami, Édouard Clarke de Chipley. Sans cet ouvrage, peut-être Rousseau n'aurait-il pas composé l'*Émile*. On sait, en effet, qu'une partie des méthodes éloquemment enseignées par le second avaient été modestement conseillées par le premier. Seulement Locke, bien que censeur sévère des préjugés qui régnaient de son temps dans l'éducation, est beaucoup plus préoccupé que Rousseau de l'idée d'élever les enfants pour la société telle qu'elle est. Tout en voulant que son élève apprenne un métier comme Émile, il le destine à être un *gentleman*, c'est-à-dire à vivre dans le monde. Et c'est en effet dans la science du monde surtout qu'il le veut instruire, et s'il attaque aussi vivement les procédés et quelquefois les objets de l'enseignement dans les écoles, c'est parce qu'on semble s'y proposer de former des érudits de profession et non des hommes propres aux devoirs et aux affaires de la société. Ce qui frappe dans l'ouvrage de Locke, c'est cet esprit de réformation philosophique qui tient si peu de compte des traditions et des usages, et qui, opposant hardiment le raisonnement à l'expérience,

tend à tout soumettre à des règles nouvelles que les temps modernes eux-mêmes n'ont pas adoptées. Si quelques-uns de ses conseils ont prévalu dès longtemps dans l'opinion, plusieurs seraient encore tenus pour des témérités.

Le philosophe n'avait pas enseveli dans la retraite sa sollicitude pour les grands intérêts publics. Avant de publier ses lettres sur l'éducation, il avait été frappé de l'état fâcheux de l'Angleterre au point de vue économique par suite de la rareté des métaux précieux et de la dépréciation de la monnaie nationale, et il avait imprimé une brochure sur les conséquences de toute mesure tendant à réduire le taux de l'intérêt ou à élever la valeur de l'argent[1]. La détresse publique n'ayant fait que s'accroître, on proposa le remède usité, l'altération de l'étalon monétaire. Des brochures en ce sens avaient produit quelque effet. Des ministres ne paraissaient pas éloignés de recourir à cet expédient. Le secrétaire de la trésorerie William Lowndes proposait de réduire le shilling à neuf pence ou neuf pence et demi. Son avis entraînait tous ceux qui ne savent résoudre les difficultés que par les procédés de la routine gouvernementale. Heureusement, l'Angleterre avait des hommes d'État qui ne redoutaient pas les esprits philosophiques. Somers et Montague ne rougirent pas de consulter Newton et Locke, et ce dernier écrivit sur la question un mémoire pour Somers qui en ordonna l'impression. Les plus sains

[1] *A Letter to a member of Parliament*, 1691.

principes d'économie politique y sont établis avec une fermeté lumineuse, et Macaulay va jusqu'à dire qu'aucun des meilleurs chapitres de l'*Essai sur l'Entendement humain* ne prouve mieux la justesse et la puissance de l'esprit de Locke, que ses écrits sur les monnaies. Il y trouve la question mieux traitée que dans Adam Smith lui-même. Non contents de lui demander des conseils, les deux ministres appelèrent Locke à des conférences où il réfuta les fausses idées qui avaient longtemps et partout prévalu sur cet important sujet. La crise monétaire était grave (1695); il aida le gouvernement à en sortir par la meilleure voie. On peut dire qu'il contribua à l'adoption du plan de refonte des monnaies, qui honora l'administration de Charles Montague [1]. Dans cette importante opération, Locke fut l'économiste et Newton le savant. On n'ignore pas que la charge de maître de la monnaie, cette sinécure qui sert encore quelquefois à faire un membre du ministère, était remplie à cette époque par le révélateur du système du monde, et l'on ajoute que le crédit de Locke n'avait pas été étranger à cette nomination.

C'est le moment où il fut le plus mêlé aux affaires publiques. Une place de commissaire du commerce et des colonies, avec 1,000 livres sterling de

[1] *Some considerations on the consequences of the lowering of interest and raising the value of money.* Lond., 1691. — *Short observations on a paper intitled : For encouraging the coining silver*, etc. *Further considerations concerning raising the value of money*, 1695. — Écrit dirigé contre Lowndes et adressé à sir John Somers, garde du grand sceau. Cf. Macaulay, *Hist.*, t. IV, ch. XXI.

traitement, le récompensa de ses services. Le roi le vit et lui demanda plusieurs fois conseil. D'abord ils étaient tous deux asthmatiques, et Guillaume le consultait à la fois comme malade et comme médecin. Puis il le faisait parler sur la liberté de conscience, sur les préjugés des sectes, sur les universités, qui lui reprochent encore d'avoir voulu les mettre mal en cour. On prétend que Locke dit au prince que, s'il n'y prenait garde, elles seraient capables de le détrôner. Ses propres expressions paraissent avoir été : « Sire, vous avez fait une très glorieuse et très heureuse révolution ; mais les bons effets en seront bientôt perdus, si l'on ne prend soin de mettre ordre aux universités. » Ces paroles sont empreintes de la prévoyance exigeante d'un esprit généralisateur qui lie toute grande révolution politique à une révolution intellectuelle, et peut-être sont-elles une des meilleures preuves du caractère systématique du libéralisme de Locke. C'était, à certains égards, un homme de notre temps et, si j'ose ainsi parler, un réformateur à la française ; une nuance de radicalisme colore toutes ses idées. Il est vrai que les fruits de la révolution de 1688 n'ont pas été perdus, et que cependant, tout à l'heure encore, les universités demeuraient à bien peu près telles que Locke les avait connues. Elles étaient un des plus curieux exemples de ce mélange du vieux et du neuf qui fait l'originalité de l'Angleterre, et sir William Hamilton répétait il y a peu d'années au gouvernement anglais le pressant conseil de Locke. Depuis lors la réforme a commencé ;

il s'est fait beaucoup de bien ; mais au milieu de singuliers abus et de préjugés non moins singuliers, le mal pouvait n'être pas aussi grand qu'il le paraissait à la raison. Les choses humaines ont heureusement moins besoin de conséquence que l'esprit humain.

Ce sont là pourtant de ces épisodes historiques que l'on aimerait le mieux à connaître, que l'on se plaît le plus à se représenter, les conversations de Locke et de Guillaume III. Elles sont rares les heures où la puissance et la philosophie confèrent ensemble : la politique et la spéculation passent leur temps à s'entre-fuir et à se dédaigner mutuellement, et leur alliance, essayée de nos jours, a plutôt ressemblé à une liaison romanesque qu'à un durable mariage; mais on ne peut s'empêcher de croire que Guillaume et Locke, ces deux libérateurs. ne se rencontrèrent pas inutilement pour les destinées d'un grand peuple. Une importante question s'était élevée vers le même temps. L'acte du règne de Charles II qui depuis 1685 régissait temporairement la presse et soumettait les livres au régime des licences et la librairie au monopole, expirait en 1695. Devait-il être renouvelé? On en délibéra. Les observations sévères de Locke sur chacun des articles qui le composent existent encore, et nous y lisons ce qu'il dut en dire, s'il fut entretenu à Kensington d'une question dont il était le juge le plus compétent. Il semble naturel qu'appelé précisément à cette époque dans la sphère du gouvernement, il ait été pour quelque chose dans l'établissement de

la liberté tutélaire qui luit sur l'Angleterre depuis plus de sept quarts de siècle.

Une cause plus haute et plus sacrée peut-être sollicitait encore son zèle. Guillaume III n'avait pas renoncé à l'idée d'envelopper dans un vaste système de compréhension toutes les nuances du christianisme. Ces mots *comprehension* et *toleration* exprimaient en anglais les deux manières de concevoir un régime libéral pour les consciences. L'un promettait une loi qui eût compris dans le sein de l'Église nationale une partie plus ou moins grande des sectes dissidentes ; l'autre, une protection et un privilége pour un seul culte avec la tolérance pour tous les autres. L'un et l'autre nom n'ont désigné qu'imparfaitement le régime que réclamait Locke pour la paix et la dignité des religions elles-mêmes. Il avait entrepris, pour affermir l'autorité de Guillaume, de reprendre la thèse du gouvernement fondé sur un mutuel engagement du prince au peuple contre le droit absolu et suprême d'une royauté tombée du ciel. Pour seconder les vues libérales du prince, il sut trouver l'argument philosophique le plus propre à fondre de son temps toutes les croyances dans la liberté légale. Il ne suffisait point alors d'affirmer les droits de la pensée, la sainteté de la conscience, le caractère usurpateur de tout pouvoir qui s'érige en vengeur de la vérité spéculative : il n'était pas moins juste et il était plus utile de soutenir que toutes les croyances, toutes celles du moins qui aspiraient à se former en congrégations, et qui avaient besoin pour leur culte de

la tolérance de la loi, étaient ou pouvaient être chrétiennes. Quelle était donc alors l'essence du christianisme, si elle n'était exclusivement dans le *credo* d'aucune Église? L'application de la raison à l'Écriture pouvait seule en dégager les vérités fondamentales. Or si le christianisme selon la raison se trouvait ainsi être le christianisme essentiel, il s'ensuivait que le christianisme en lui-même était raisonnable, et une recherche entreprise pour l'établissement de la liberté religieuse devenait ainsi une excellente apologie de la religion chrétienne. Telle est en effet l'idée, tel est le sujet d'un des principaux ouvrages de Locke[1]. Aussi ses critiques orthodoxes ont-ils pu lui reprocher de réduire le dogme, mais non de l'ébranler. On peut trouver qu'il n'a pas compris dans sa défense toute la religion, mais non qu'il n'ait pas défendu la religion; et ses apologistes, non moins croyants, plus éclairés, ont célébré avec reconnaissance le secours puissant que le plus indépendant des philosophes était venu apporter à la cause de l'Évangile.

D'ailleurs une pensée particulière, et qui a joué un grand rôle dans l'histoire intellectuelle et religieuse de l'Angleterre, quoiqu'elle ait été rarement professée aussi distinctement qu'elle a été conçue, guidait Locke dans sa dernière entreprise. En déterminant les éléments essentiels du christianisme, c'est-à-dire ce que tout le monde en devait au

[1] *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures*, 1695.

moins croire, il comptait bien établir comme nécessaire seulement ce qu'il en croyait. Il développait donc et propageait sa propre foi en défendant les droits de tous, et effectivement la proposition fondamentale de son livre est qu'il suffit, pour être chrétien, de tenir Jésus-Christ pour le Messie.

Que Locke fût, en tant que chrétien, attaché à la doctrine de Falkland et de Milton, de Somers et de Newton, à la doctrine qui, pendant près d'un siècle, inspira tant d'esprits supérieurs en Angleterre, c'est, à défaut de son ouvrage, ce que prouverait, je pense, son recueil d'*Adversaria*. Sous ce titre, qui ressemble au *Sic et Non* des scolastiques, il recueillait le pour et le contre, soit en philosophie, soit en théologie. On ne peut lire dans ce recueil les articles *Trinitas* et *Christus*, ou, dans son *Common place Book*, *Unitaria* ou *Trinity*, sans être convaincu que Locke est un des promoteurs de l'arianisme moderne.

Il était impossible de s'exprimer avec une telle liberté sur le gouvernement, sur la métaphysique, sur la religion, sans éveiller la critique, sans exciter des doutes et des ombrages. La dignité calme, la gravité courtoise, le langage modeste et mesuré de Locke cachaient, sans la détruire, l'âpreté d'un esprit plus absolu qu'il ne le laissait voir, et tous ceux dont par ses principes il réfutait les doctrines ou condamnait les croyances ne pouvaient le laisser jouir en paix d'une autorité incontestée dans le royaume des intelligences. Ses ouvrages furent tous attaqués, attaqués à plusieurs reprises, et à plu-

sieurs reprises aussi il fut obligé de les défendre. Cette polémique ne paraît pas avoir beaucoup troublé sa tranquillité. L'indépendance de ses opinions était si vraie qu'elles défiaient toute agression. Une méditation sérieuse et prolongée avait rempli son esprit de partis-pris sur lesquels il était bien assuré de ne pas revenir. Il répondait donc à toutes les attaques avec un calme animé quelquefois par un ton railleur qu'il réservait pour certains adversaires. On voit dans ses lettres qu'il ne leur portait pas en général une haute estime, et Leibniz lui-même lui imposait médiocrement. Ce n'est pas qu'il n'examine avec attention les critiques qu'il trouve plausibles. Il cherche à satisfaire aux objections de ses amis. Sur les points douteux, il s'exprime avec une grande sincérité, et en particulier sa correspondance avec Molyneux le montre sans cesse occupé de ces problèmes délicats qui flottent entre la physique et la métaphysique, et que l'on dédaigne trop aujourd'hui. Molyneux, comme l'on sait, était un Irlandais solidement et diversement instruit, membre de la Société royale, honoré de l'amitié de Locke et de Newton, et qui a rempli ses lettres de nouvelles et de questions intéressantes pour l'histoire des sciences au dix-septième siècle. Les lettres de Locke les plus curieuses sont peut-être celles qu'il écrit à Molyneux. On comprend d'ailleurs que sa correspondance soit plus instructive que divertissante. C'est assez le cas de celle de tous les hommes de ce temps-là : il faut absolument les lire avec un but, car l'esprit de recherche donne de l'intérêt à tout.

Parmi les amis de la vieillesse de Locke, la justice ne permet pas d'oublier un Français, Pierre Coste, qui se dévoua à la propagation de ses idées et de sa renommée. Né en 1668, la révocation de l'édit de Nantes lui avait fermé les portes de sa patrie. Après avoir cherché à se fixer dans les universités ou les églises de Hollande, il vint en Angleterre vers 1697, déjà recommandé à Locke par deux traductions françaises qu'il venait de publier de ses ouvrages sur l'éducation et sur le christianisme. Accueilli par lui avec bonté, il s'attacha à sa personne, et fit sous ses yeux la seule traduction de l'*Essai sur l'Entendement humain* qui soit encore dans les mains du public. Retouchée plus d'une fois, elle a eu dix éditions depuis la première en 1700. C'est surtout par elle que Locke est connu. Coste fut plus tard employé à l'éducation du fils de lord Shaftesbury le philosophe, et il l'accompagna dans un voyage en France. Il finit par s'y fixer, et mourut à Paris le 24 janvier 1747.

Une autre amitié qui n'a pas laissé de donner à penser à quelques critiques est celle que Locke porta à un jeune homme connu plus tard par des ouvrages qu'il n'eût sans doute pas avoués. Anthony Collins, né en 1676, n'avait encore rien publié lorsqu'il s'attacha à lui. Il pouvait avoir les qualités morales, et il avait certainement les qualités intellectuelles qui intéressent naturellement un vieux philosophe, et quelques dissidences, peut-être même encore peu prononcées, ne devaient pas empêcher Locke, toujours libre d'esprit et bienveillant,

de lui témoigner une affection confiante dont les preuves subsistent encore. On lit dans sa correspondance que, s'il avait dû recommencer sa vie, il aurait souhaité pour compagnon un ami tel que Collins, trouvant, dit-il, en lui *l'amour de la vérité pour elle-même, la meilleure garantie de la perfection humaine en ce monde* (1703). Il devait aussi lui reconnaître un mérite qui séduit toujours, le mérite de le bien comprendre, et peu de mois avant sa mort, dans une lettre destinée à n'être lue qu'après lui, il lui confia un jeune homme à qui il s'intéressait et ce qu'il voulait lui laisser, en écrivant ces propres mots : « Je sais que vous m'aimiez vivant, et que vous conserverez ma mémoire maintenant que je suis mort. »

Au commencement du dix-huitième siècle, Locke sentit ses infirmités s'accroître, au point de renoncer presque complètement au séjour de Londres. Il y avait déjà deux ans que, forcé d'y borner sa résidence à trois ou quatre mois par an, il avait voulu donner sa démission du conseil des colonies. Nous avons la lettre par laquelle lord Somers lui refuse de se charger de la faire agréer au roi, qui, au lieu de l'accepter, lui offrit un emploi plus actif; il semblerait que ce fût une mission diplomatique. Locke n'eut pas même assez de voix pour aller dire au roi qu'à Londres il perdait la parole, et manqua son audience à Kensington pour s'enfuir à la campagne, où il respirait mieux. En 1700, il parvint, en résistant encore aux instances du roi lui-même, à se démettre d'un emploi qu'il ne pouvait plus

remplir, et qui paraît n'avoir été créé que pour rester une sinécure, car Addison, Prior et Gibbon furent parmi les successeurs de Locke, et la place a été supprimée en 1771 par la réforme de Burke.

Libre enfin, Locke commença à disposer sa retraite pour la vieillesse et pour la mort. Conservant le plus longtemps qu'il le put toute l'activité que comportaient ses forces, il aimait la promenade, le jardinage; il montait à cheval ou se faisait porter en chaise. Il ne fuyait pas la société, au contraire; heureux au besoin de la compagnie d'un enfant. L'égalité de son humeur n'était point altérée par ses souffrances, dont il ne parlait pas. La sévérité de son régime, la gravité de ses pensées n'ôtaient rien à la liberté bienveillante de son esprit, à l'agrément de sa conversation. Dans les dernières années, l'aspect des affaires publiques l'attristait quelquefois; la corruption du temps l'inquiétait pour l'avenir, et l'on dit qu'il se plaignit de voir vers le terme de sa vie s'échapper les nobles espérances qui l'avaient longtemps animé; mais cette cruelle épreuve, désespérer de sa cause et de son pays, il trouvait dans sa religieuse philosophie les moyens de la soutenir, sinon de l'oublier. Sans se piquer de ce détachement dont se vante quelquefois la piété, il avait ce courage serein que soutient la foi. Exact aux offices de l'église, il faisait de l'Écriture son livre de prédilection. Il disait qu'en approchant du terme de sa vie, il concevait comme une idée plus haute du christianisme, et il regrettait de ne pouvoir plus écrire. Il le ouvait encore, mais il

approchait des jours du déclin, non de son esprit, mais de ses forces, lorsqu'il composa sa paraphrase et ses notes sur les épîtres de saint Paul aux Romains, aux Galates et aux Corinthiens. La lecture de cet ouvrage, qui n'a paru qu'après la mort de l'auteur, et où il manque plus encore que dans aucun autre d'un certain nerf dans la pensée et dans le style, n'inspire pas un vif intérêt. On remarquera cependant la préface où il a indiqué les principes d'une exégèse philosophique de l'Écriture. Il faut ajouter qu'en se livrant des premiers à ces recherches de théologie paulinienne, si affectionnées des Anglais, il a donné l'exemple d'une interprétation large et raisonnable qui dégage, autant que possible, l'apôtre des gentils de cet absolutisme doctrinal sur la grâce et sur la damnation que l'autorité de grands commentateurs, favorisée par la lettre du texte sacré, lui attribue dans la plupart des Églises protestantes. On trouve même que Locke a des premiers eu quelque idée de cette critique historique qui a transformé de nos jours l'interprétation du Nouveau Testament. L'esprit et la manière de Locke ont été imités par le savant James Peirce dans ses recherches sur les autres épîtres du même apôtre, qu'il a dédiées au cousin du philosophe, le chancelier King. On cite d'autres commentateurs renommés de saint Paul qui ont dû beaucoup à Locke et à son influence salutaire sur l'interprétation raisonnée des Écritures. Il est vrai que l'auteur d'une logique assez connue, Isaac Watts, l'a poétiquement dépeint dans le ciel fort repentant de

son ouvrage sur saint Paul; mais aux vers où il décrit cette triste vision, on en oppose d'autres où il avait représenté Locke pendant sa dernière maladie, tout entier à la lecture des livres saints, et *donnant à la raison les ailes de la foi*, porté par elle dans la région sublime *où la voix du prophète s'entend du haut des cieux*[1].

Peter King était le plus proche parent de Locke. Il était arrivé par le barreau à la chambre des communes, et faisait ses premiers pas dans la carrière parlementaire. Locke, dans ses lettres, les suit avec une sollicitude éclairée. Il lui témoigne beaucoup d'affection et de confiance. C'est là que l'on voit combien, tout en comprenant les avertissements que lui donnaient la maladie et la faiblesse, il s'intéressait vivement encore aux affaires de sa patrie. La guerre qui s'approche lui donne toutes les émotions que devait ressentir un ami du roi, un homme de 1688. « J'ai reçu, écrit-il à King, le 3 janvier 1702, les imprimés que vous m'avez envoyés. J'ai lu le discours du roi, qui est si gracieux, et qui exprime une si haute sollicitude pour la religion, la liberté et l'intérêt de son peuple, que, sans compter tout ce que les deux chambres feront et ont fait, la cité de Londres, les comtés de l'Angleterre, et tous ceux qui ont si tard recouru à lui ne peuvent, ce me semble, faire moins que de lui rendre, en joignant leurs cœurs et leurs mains, des actions de grâces pour le soin qu'il prend d'eux. Pensez à cela avec

[1] *Horæ Lyricæ.*

vous-même, et pensez-y avec d'autres qui peuvent et doivent songer aux moyens de nous sauver des mains de la France, dans lesquelles il nous faudra tomber, si toute la nation ne déploie pas la dernière vigueur, et cela promptement. » Il eut deux mois après la douleur de voir mourir le prince en qui reposait toute sa confiance, et c'est alors qu'un jour plus sombre dut à ses yeux s'étendre sur l'avenir de son pays. Cependant ses lettres à King le montrent fidèle à la politique guerrière de Guillaume, et il ne l'oublie pas au milieu des réflexions tristes et sereines à la fois que lui inspirent le déclin de ses forces et le progrès de ses maux.

Vers la fin de 1703, il cessa de pouvoir écrire lui-même, et pour la première fois il eut besoin d'un secrétaire. Cependant il conserva toute son activité d'esprit, toute son égalité d'humeur, et sa conversation était aussi animée que le lui permettait sa poitrine. Lorsque, peu de temps avant sa mort, on remarquait sa gaieté : « Il faut vivre tant qu'on vit, » répondait-il.

La belle saison lui avait toujours apporté du soulagement ; mais le printemps et l'été se passèrent en aggravant ses maux. Observant les signes précurseurs d'une fin inévitable avec le coup d'œil d'un médecin et la fermeté d'un sage, il se prépara à la dernière épreuve. Il entretenait ses amis de sa confiance dans la Providence, de sa résignation et de sa reconnaissance, de sa ferme espérance dans les promesses d'une vie à venir. Comme il ne pouvait plus marcher, il se faisait porter dans un fau-

teuil. Il y avait déjà quelque temps qu'il était hors d'état d'aller à l'église, et il reçut le sacrement dans sa chambre avec deux amis, répétant au ministre que ses sentiments étaient ceux d'une parfaite charité envers tous les hommes et d'une sincère union avec l'Église du Christ, sous quelque nom qu'elle fût désignée.

Le 27 octobre, veille de sa mort, il se sentit très-faible et ne put se lever. Lady Masham et toute la famille se tinrent dans sa chambre. On lui fit quelque lecture, et lorsqu'on lui dit adieu : « J'espère, dit-il, que vous vous souviendrez de moi dans vos prières du soir. » On lui proposa de les faire dans sa chambre, et il y consentit. Puis, au moment où ses amis se retirèrent, il leur dit : « Je vous souhaite à tous du bonheur, quand je vous aurai quittés. » Lady Masham resta seule assise auprès de son lit, et il l'exhorta à regarder ce monde uniquement comme une préparation pour un meilleur. Quant à lui, il avait assez longtemps vécu, il bénissait Dieu pour avoir passé une heureuse vie, et cette vie cependant ne lui paraissait que vanité. Il ne voulut pas que lady Masham le veillât, espérant un peu de sommeil ; mais il ne dormit pas, et le lendemain matin, il voulut essayer de se lever et se fit porter dans son cabinet. Il y dormit quelque temps dans son fauteuil ; puis, se sentant mieux, il voulut s'habiller comme à l'ordinaire. Il demanda un peu de bière, et pria lady Masham, qui lisait les psaumes tout bas, de les lire à haute voix, ce qu'elle fit. Il parut attentif jusqu'à ce que, s'aper-

cevant d'un certain trouble dans son esprit, il lui dit de s'interrompre, et, après quelques minutes, il expira. C'était le 28 octobre 1704. Il était dans la soixante-treizième année de son âge.

« Sa fin, écrivait lady Masham, a été aussi admirable que sa vie. Il est mort de faiblesse, n'omettant aucune occasion de donner des conseils chrétiens à tout ce qui l'entourait. En tout, sa mort a été, comme sa vie, vraiment pieuse, et pourtant naturelle, facile, exempte de toute affectation. Et jamais le temps, je pense, ne produira un plus éminent exemple de raison et de religion qu'il ne l'a été vivant ou mourant. — Oates, 8 novembre 1704. » Il est doux de transcrire de telles paroles. Elles recommandent tout ce qu'elles racontent, et, bien mieux que tout ce qu'on entend de nos jours, elles nous apprennent comment la religion et la philosophie peuvent se rejoindre dans la vérité et la vertu. Il avait, peu avant sa mort, écrit à Anthony Collins, le libre penseur, une lettre qui ne devait être ouverte qu'après lui. Il y exprimait ses sentiments sur la destinée humaine et finissait ainsi : « Tout l'usage à faire de ceci, c'est que cette vie est une scène de vanité qui passe rapidement et ne donne de solide satisfaction que dans la conscience de bien faire et les espérances d'une autre vie. C'est ce que je sais par expérience et ce que vous reconnaîtrez vrai, quand vous en viendrez à faire votre compte. »

Par ses actes de dernière volonté, il fit King son héritier et donna ses ouvrages à la bibliothèque

bodléienne de l'université d'Oxford ; il est vrai que le conservateur les lui avait demandés. Locke fut enterré dans le cimetière de High Lever, Essex. Il avait lui-même composé son épitaphe, qu'il faut, ce me semble, copier pour achever de le faire connaître.

« SISTE, VIATOR. Hic juxta situs est Joan. Locke. Si qualis fuerit rogas, mediocritate sua contentum se vixisse respondet ; litteris innutritus, eas usque profecit ut veritati unice litaret. Hoc ex scriptis illius disce, quæ quod de eo reliquum est majori fide tibi exhibebunt quam suspecta epitaphii elogia. Virtutes si quas habuit minores sane quam sibi laudi tibi in exemplum proponeret. Vitia una sepeliantur. Morum exemplum si quæras, in Evangelio habes : vitiorum utinam nusquam : mortalitatis certe, quod prosit, hic et ubique.

« Natum an. Dm. 1632, aug. 29°, mortuum 1704, oct. 28° memorat hæc tabula brevi et ipsa peritura. »

On s'est plaint quelquefois de l'abandon de la sépulture de Locke dans un lieu inconnu ; mais les révérends Édouard Tagart et Benjamin Mardon, qui ont visité, le 28 octobre 1853, jour anniversaire de sa mort, son tombeau et celui des Masham[1] à High Lever, l'ont trouvé dans le meilleur état de conservation. Il nous semble que les mortelles dépouilles d'un sage n'ont pas besoin d'un plus somptueux mausolée. Du reste on sait que la reine Caroline, cette femme supérieure dont les inspirations firent pendant un temps toute la sagesse de George II, aimait la philosophie et les philosophes. Elle se plaisait beaucoup à Richmond, et la partie de l'an-

[1] Il paraît cependant que lady Masham fut ensevelie dans la cathédrale de Bath.

cien parc qu'on appelle le Jardin-Royal lui dut toute sorte d'embellissements d'un goût fort contestable, mais qu'on admirait alors. Elle y fit construire une grotte ou plutôt un souterrain, dit le Caveau de Merlin, orné de figures de cire, et un ermitage, où elle voulut placer les bustes des grands philosophes de l'Angleterre : c'étaient ceux de Bacon, de Newton, de Clarke et de Locke. L'hommage était digne de remarque, venant d'une ancienne amie de Leibniz.

Après ce récit, il nous semble superflu d'en recueillir les traits pour peindre le caractère de Locke. En essayant son portrait, nous n'égalerions assurément pas celle dont Le Clerc nous a conservé les lignes remarquables[1]. Lady Masham (car sans aucun doute elle en est l'auteur) avait écrit quelques ouvrages de piété, et jamais son cœur ne l'a mieux inspirée que lorsqu'elle a tracé cette vive image de l'ami vénéré qui lui dut le bonheur de ses derniers jours.

[1] *Bibliothèque choisie*, 1705, t. VI, p. 395. Lady Masham a écrit des *Pensées sur une Vie chrétienne*, publiées la même année, et qui ont été attribuées à Locke lui-même. Elle avait en 1696 donné un autre ouvrage traduit par Coste sous ce titre : *Discours sur l'Amour divin*, par madame Masham, Amst. 1705.

CHAPITRE III

LES OUVRAGES DE LOCKE. — SES PREMIERS ADVERSAIRES.

Locke n'a rien improvisé. Il avait réfléchi longtemps avant d'écrire. Il avait pensé à tout, qu'il n'était pas sûr encore de jamais produire au dehors sa pensée, et lorsqu'à cinquante-trois ans il publia son premier ouvrage, l'*Essai sur l'Entendement humain* était terminé, sa philosophie était faite. Tous ses écrits devaient donc avoir entre eux la même connexion que dans son esprit; tous devaient se faire reconnaître à des principes communs, à une méthode identique, et si l'homme se laissait apercevoir dans le philosophe, le philosophe devait se retrouver constamment dans l'écrivain. Sans unir toutes ses compositions par le lien d'une logique serrée, ce qui n'était le caractère ni de son talent ni de sa doctrine, on peut en effet remarquer qu'un même esprit les anime toutes, et que, suivant l'importance du sujet, suivant qu'elles tiennent davantage de la spéculation ou de la pratique, elles pourraient être classées dans un ordre hiérarchique dont la philosophie pure occuperait le sommet,

comme le principe dont tous les autres écrits seraient les corollaires. Cet ordre, cependant, nous ne le suivrons pas. Qu'on se souvienne seulement que Locke n'est point un de ces écrivains décousus dont les ouvrages restent isolés les uns des autres par la diversité des genres, des sujets, quelquefois des opinions, et que, suggérés presque toujours par les circonstances, les siens sont les applications particulières des pensées générales de toute une vie. Il n'est pas sûr qu'il eût jamais écrit, s'il ne l'avait cru utile en regardant l'état des affaires humaines, et s'il n'avait eu d'avance des opinions toutes faites à recueillir et à exprimer.

On a remarqué l'analogie des idées de Locke, aussi bien que de celles de Rousseau, sur l'éducation, avec les idées de Montaigne. On pourrait remonter jusqu'à Rabelais. Tous ces hommes fort divers avaient un point commun, c'était de croire que la société du moyen âge avait fait fausse route, que ce qu'elle prenait pour la science n'était pas la science, et qu'elle ne pouvait que fort mal instruire la jeunesse. Cette opinion, qui vers le seizième siècle a pris si vivement en Europe, et dont le dix-huitième était encore imbu, devait bien avoir quelque fondement, quoi qu'on dise aujourd'hui pour réhabiliter le moyen âge. Quant à Locke, témoin d'une orageuse révolution, jeté dans une société qui avait brisé ses vieux cadres, attaché à un protestantisme dont l'effet le plus certain semblait être d'avoir mis un terme à toute domination cléricale, il ne pouvait méconnaître que cette domination con-

tinuait à peser sur les écoles et les universités de son pays; et qui sait si aujourd'hui encore il ne penserait pas de même? De là toutes ses idées sur l'éducation. L'éducation ne devait plus avoir pour but de faire des gens d'église et des gens d'école : elle devait avant tout faire des hommes; première raison pour s'occuper d'abord de l'éducation physique, et plus qu'on ne l'avait fait jusque-là. Aussi Locke donne-t-il pour le gouvernement de l'enfance les conseils d'un naturaliste et d'un médecin, et ce ne sont pas ceux qui ont été le moins suivis. La santé du corps et la santé de l'âme, voilà son double but. L'éducation doit faire des hommes de bien; la morale occupe donc la plus grande place dans le traité, une morale fondée sur l'observation, conçue en vue du caractère des enfants et de la destinée des hommes faits. Ceux-ci doivent être d'utiles membres de la société civile: c'est une morale civile, laïque en quelque sorte, qu'il leur faut. Ils doivent être propres au monde comme aux affaires : leur savoir ne devra rien avoir de scolastique. Ils ont besoin non de l'érudition des mots, mais de la connaissance des choses. Ainsi l'instruction trop exclusivement littéraire qui a prévalu jusqu'ici doit faire place à une étude des langues, des sciences, de l'histoire, enfin de la philosophie, telle qu'elle puisse servir aux devoirs et aux occupations d'un honnête citoyen. C'est là le fond du traité de Locke, c'est là ce qu'il expose d'une manière claire et judicieuse, sans invoquer aucune autorité, sans recourir à aucune tradition, sans chercher des moyens d'effet

dans les ressources du sentiment ou de l'imagination. L'éloquence n'a que faire là où il s'agit de parler au bon sens ; il semble que Locke se soit posé cette règle dans tous ses écrits. Rousseau en ceci ne l'a pas imité.

Presque tous les auteurs qui ont écrit sur l'éducation paraissent la regarder comme à peu près toute-puissante. Cette opinion est naturelle à ceux qui font naître, avec Locke, la plus grande partie du mal en ce monde des préjugés et des coutumes, abus accidentels d'une société mal faite. Tous les réformateurs, et Locke en était un, partagent et même exagèrent cette idée. Comme elle est assurément vraie dans une certaine mesure, et qu'il a été jusqu'à présent impossible de déterminer jusqu'à quel point elle était applicable, elle est, comme encouragement au bien, fort préférable à une théorie pessimiste de l'humanité qui ne serait qu'une philosophie du désespoir. On peut seulement trouver assez curieux qu'un optimisme qui compte tant sur la raison soit en général accompagné d'un sentiment très-vif et même d'une soigneuse démonstration de la limitation et de la faiblesse de l'esprit humain. Toutefois ce n'est pas un motif pour l'abandonner comme incurable. La médecine de Locke n'admet guère de maux incurables; aussi entreprend-il, après l'éducation des enfants, celle des hommes faits. C'est le sujet de son ouvrage sur la *Conduite de l'entendement*, le seul, je crois, où il ait cité Bacon [1]. Comme Bacon, en effet, il attend tout

[1] Cet ouvrage posthume, *On the conduct of the Understanding*,

d'une bonne méthode, et rien de l'enseignement officiel : l'esprit bien conseillé se guidera lui-même dans ses études. Les conseils de Locke n'ont aucune forme pédagogique; tout homme attentif peut les comprendre, et les appliquer ensuite à la direction de ses facultés, soit dans les emplois publics, soit dans le maniement de ses affaires, soit dans les études spéculatives. Cet excellent manuel est moins scientifique que pratique, quoiqu'un philosophe seul ait pu l'écrire, et il ne contient guère, sur les moyens de bien gouverner l'esprit dans l'examen des idées reçues, dans l'acquisition des connaissances, que des vérités définitivement adoptées par le sens commun. Mais du temps de Locke et même après Bacon, le sens commun avait encore beaucoup à gagner : il fallait désapprendre et il fallait apprendre. La science des doctes était fausse, et celle des ignorants était nulle.

Les maux de la société ne sont pas sans remède, et la raison en est le grand médecin. Cette pensée a également inspiré la politique de Locke, et ses principes en cette matière ne sont pas d'un homme qui renonce au perfectionnement des lois et des institutions. Le livre qu'il y consacre se compose de deux traités[1]. Le premier est une réfutation surabondante de la doctrine de sir Richard Filmer, qui soutient l'absolutisme, en assimilant le pouvoir po-

peut être considéré comme un cinquième livre de l'*Essai* ou comme un complément du traité de l'éducation, *Some thoughts concerning the education of Children*, 1693.

[1] *Two treatises on government*. Lond., 1690.

litique au pouvoir paternel, qui ne lui ressemble pas et qui n'est pas absolu. Le second, fort supérieur, traite de l'origine, de l'étendue et du but du gouvernement ; c'est à lui seul un livre remarquable. On sait qu'il admet la théorie d'un contrat primitif, fondement de la société politique, et cette théorie a dans ces derniers temps rencontré nombre d'adversaires. Sans doute elle a servi à étayer beaucoup de fausses et dangereuses idées, et il semble que Rousseau, cette fois encore imitateur de Locke, lui ait en la renouvelant porté le coup mortel. Elle aurait ainsi, comme tant de choses, péri par ses excès. Cependant elle se présente si naturellement à l'esprit, elle peut s'appuyer sur des antécédents si respectables, qu'on ne saurait la rejeter avec dédain [1]. Comment, en effet, n'en pas reconnaître quelque trace dans cette *alliance* qui fut comme la base de la constitution du peuple juif ? Si son gouvernement était, ainsi qu'on le nomme, une théocratie, la théocratie elle-même se serait donc fondée sur un pacte. Ce n'est pas nous, c'est l'Écriture qui dit que Dieu s'est engagé. Quand les lois, se dressant sur le seuil de la prison de Socrate, lui tinrent le sévère discours qu'il répétait à Criton, elles lui rappelèrent la convention qui, elles et lui, les soumettait au jugement d'Athènes. L'idée d'un *pacte social de la république*, textuellement nommé par Démosthènes, a passé des ouvrages d'Aristote dans le droit romain. Les modernes l'ont recueillie,

[1] Voyez sur ce sujet les observations de sir G. Lewis, *Method. in Politics*, ch. x, 12.

et elle se trouve dans Grotius et dans Hobbes. Ce dernier surtout l'a poussée à ses dernières limites pour en abuser avec excès, car l'excès lui plaisait comme à tout logicien absolu. Locke n'indique nulle part qu'il ait voulu ni suivre ni rectifier Hobbes; ce qu'ont dit les autres lui importe peu, et l'idée d'un contrat entre le pouvoir et la société l'aurait moins touché, je suppose, s'il ne l'avait trouvée que dans les livres. Ce n'est guère là qu'il cherchait ses principes; or celui-ci se lisait ailleurs, et les communes de l'Angleterre avaient écrit dans l'acte le plus mémorable que le roi Jacques II *avait rompu le contrat originel entre le roi et le peuple*. C'était là pour Locke une bien autre autorité que le nom d'Aristote ou de Sidney; elle valait mieux que toutes les philosophies du monde. Il faut avoir présent ce grand souvenir historique en jugeant son ouvrage.

Quant à la doctrine du contrat, ceux qui la combattent se donnent trop aisément gain de cause, en supposant toujours qu'on invoque ce pacte comme s'il eût jamais existé à l'état de convention écrite ou verbale, comme s'il avait pour origine quelque antique événement oublié, mais certain. C'est une supposition à laquelle des publicistes se sont laissés aller sans doute; mais il est injuste et tentant de les en accuser tous pour les convaincre sans grand' peine de chimérique hypothèse. Il est trop évident que les fastes de l'humanité montrent peu de nations délibérant sur l'établissement tant de l'or social que de l'ordre politique. S'ensuit-il que tout où des droits divers sont en présence,

maintien et l'accord n'en est assuré que par une limitation respective et par des obligations réciproques, la raison interdise de supposer, de déclarer même que le cas est identique à celui d'un engagement bilatéral, sans prétendre par là que cet engagement ait été tracé ni prononcé? Les devoirs de la nature eux-mêmes, quand ils sont mutuels, équivalent à un contrat moral, et où serait l'erreur d'assimiler à un contrat naturel la relation du père et des enfants? Cette expression n'est pas plus un mensonge que le nom de loi donné à la règle non écrite, à la vérité impérative, qui subsiste et règne dans l'humanité comme principe de la morale universelle. Quand on la veut retrouver, cette loi, on la cherche dans la conscience et dans la raison; on s'enquiert moins de ce qu'elle a prescrit que de ce qu'elle prescrirait à une âme honnête et éclairée, et dans cette recherche hypothétique on croit déchiffrer un texte immortel. De la même façon, pour assigner les conditions auxquelles sont respectivement soumis les souverains et les peuples, il semble fort permis de rechercher quel aurait été le traité que leur eût dicté un arbitre suprême, quelles stipulations auraient été convenues entre eux, s'ils eussent été libres, justes et éclairés, et si l'établissement social et politique avait pu être soumis à l'examen de la raison. Voilà l'origine et le fondement de la théorie du contrat. C'est d'un contrat de droit et non de fait qu'il s'agit; c'est d'un contrat idéal, et nier l'idéal, ce serait affranchir la réalité de toute règle.

On ne saurait cependant contester que Locke, qui avait déjà employé cette théorie dans ses lettres sur la tolérance pour limiter les droits du législateur sur la conscience individuelle, ne s'y soit complu de nouveau dans son traité du *Gouvernement*, au point d'oublier, au moins en apparence, que cette fiction devenait un mensonge, dès qu'on semblait l'ériger en fait inconnu d'une histoire primitive. Il raisonne quelquefois sur l'état de nature comme sur une époque dont on pourrait par induction reconstruire le récit, et quoiqu'il soit impossible qu'un esprit aussi prudent, aussi positif que le sien, prît au pied de la lettre de telles hypothèses, elles l'entraînent par instants : ce grand ennemi des abstractions réalisées s'y laisse séduire cette fois, sans s'apercevoir qu'il n'est pas plus permis au publiciste de les prendre pour des faits qu'au métaphysicien de les prendre pour des êtres. Tout en relevant ici des erreurs et des équivoques que Locke, faute d'une juste sévérité dans l'expression, ne sait pas éviter, je conçois que son traité, regardé comme classique par les whigs, puisse encore être cité comme le manuel de philosophie politique de l'école libérale. Je souscris volontiers à ce jugement de M. Janet : « Le traité de Locke est peut-être ce que la science a produit de meilleur, de plus solide, de moins contestable. Aucun publiciste n'a mieux connu le vrai principe de la liberté[1]. » Bayle nous apprend que dès 1693 cet ouvrage était traduit en

[1] *Histoire de la Philosophie morale et politique*, liv. IV, ch. III.

français. Quant à la doctrine, « c'est l'évangile du jour, ajoute-t-il, parmi les protestants. » Et un des meilleurs observateurs du dix-huitième siècle, le marquis d'Argenson, ne pouvait en voir réimprimer vers 1754 la traduction, qu'il attribuait aux jansénistes, sans signaler *la royauté irritée*, *les têtes échauffées*, et sans écrire ces mots : « On n'a jamais été si instruit qu'aujourd'hui sur les droits de la nation et de la liberté[1]. » Ainsi les ouvrages de Locke ne sont pas étrangers à nos idées de 1789. En politique comme en philosophie, il fut un des maîtres de nos pères.

La première liberté qui eût décidé Locke à prendre la plume est, on se le rappelle, celle des consciences, et nous aurions dû commencer par ses écrits sur la tolérance, s'ils ne se rattachaient à ses écrits sur la religion. Il faut les réunir pour montrer l'origine et donner la définition du christianisme de Locke.

On ne se représente jamais exactement dans quel état nouveau d'esprit le triomphe du protestantisme avait jeté les nations chez lesquelles il s'accomplit. En Angleterre, il trouva une race dès longtemps habituée à se faire elle-même ses lois, et qui n'avait même été catholique que comme elle l'avait voulu. L'indépendance et l'originalité du caractère britannique firent bientôt naître du sein de la Réformation cette diversité de formes et de croyances qui est la richesse d'un christianisme libre et national.

[1] *Mémoires*, édit. nouv., t. IV, p. 190.

De là une multitude de sectes, souvent guerroyantes et passionnées, entre lesquelles il fut de bonne heure désirable d'introduire un certain droit des gens, comme entre toutes puissances belligérantes. Ce droit des gens, c'est la tolérance, c'est une liberté régulière, complète dans tout ce qui est manifestation de la foi, limitée dans tout ce qui est entreprise sur la foi d'autrui. Quoique souvent méconnue, violée, anathématisée, cette idée, une des conquêtes de la raison moderne, ne tarda pas à être conçue et même professée par de généreux esprits. On a vu que sous les auspices de lord Falkland, John Hales et Chillingworth donnèrent le premier signal de la véritable liberté religieuse, et Jeremie Taylor en toucha tous les principes avec plus de largeur que de méthode, plus de verve que de précision. L'idée chrétienne de Taylor, c'est qu'en dehors du Symbole des apôtres, rien dans la foi n'a cette autorité irréfragable qui permettrait d'imposer l'obligation de croire. Son idée philosophique est que, dans les matières spirituelles, la difficulté de connaître la vérité interdit cette certitude absolue qui serait au moins une indispensable condition pour justifier l'intervention de la force. Ce double principe, qui aurait pu mener Taylor plus loin qu'il ne croit, le conduit du moins à accorder presque sans restriction la tolérance aux catholiques, et dans son temps, son pays, son Église, il faut le noter à son honneur.

Taylor traite surtout de la tolérance au point de vue religieux; il insiste moins sur la question poli-

tique. Locke fait l'inverse. Il n'était pas d'Église; il avait vécu dans le commerce des gens du monde et des hommes d'État, et c'est d'une manière pratique qu'il aime à résoudre toutes les questions. Aussi, quoique ses idées générales offrent beaucoup d'analogie avec celles de Taylor, il s'attache principalement à déterminer, en ce qui touche la police des sectes et des cultes, quel est l'intérêt de l'État, quelle est la compétence, la puissance des lois, quel est le droit et le devoir du magistrat. Par cette voie, il arrive à la même conclusion, la liberté religieuse. On trouve les fondements mêmes de sa doctrine dans un article de son journal intime, daté de 1667. Il avait dès lors compris le danger et la chimère de poursuivre l'uniformité. Vingt ans après, il avait pu se confirmer dans ses idées, en vivant au milieu des ministres arminiens ou remontrants de Hollande, tous partisans de la tolérance, et il habitait Amsterdam, quand Bayle y avait publié son *Commentaire philosophique sur les paroles : Contrains-les d'entrer*. Cependant il est certain que Locke, en s'adressant à la politique, en prouvant par des raisons de sens commun, d'équité naturelle et de sagesse pratique, que le pouvoir civil n'a point à s'enquérir du fond des religions, fit faire un pas nouveau à la vérité qu'il voulait établir, et prit par son faible ou par son fort l'esprit des Anglais. Sa pensée fondamentale est qu'une Église est une association libre, tandis que la société civile ne l'est pas, et qu'ainsi le pouvoir civil ne peut être muni à l'égard de la première des armes qui lui ont été légitimement don-

nées pour protéger la seconde. L'État n'est point orthodoxe, et ce n'est pas comme tel qu'il peut, par ses actes, atteindre les consciences : c'est lorsque des intérêts civils confiés à sa garde se trouvent compromis par l'usage ou l'abus des droits de la religion. Ainsi s'expliquent les deux restrictions que Locke apporte à la tolérance universelle. La première est contre les athées. Ceux qui nient la Divinité, selon lui, ne doivent pas être tolérés, parce qu'ils portent le trouble dans la société en ébranlant la sainteté du serment. S'il n'était facile et dangereux d'abuser de cette première restriction, admise plus tard par Rousseau, on pourrait laisser le soin de la combattre à ceux qui croient que la logique absolue est la règle de la politique.

L'autre restriction, que Macaulay reproche sévèrement à Locke, est, il faut bien le dire, contre les catholiques. Le reproche n'est pas sans fondement, quoique exagéré peut-être par l'honorable sévérité de Macaulay. Dans plusieurs passages, Locke reconnaît bien que les dogmes et les rites de notre Église doivent être soufferts, et c'est là l'important; mais il refuse la tolérance à ceux qui enseignent qu'on ne doit pas garder la foi aux hérétiques, qu'un roi excommunié est déchu du trône, à ceux que leur religion soumet à une domination et à une juridiction étrangères, ce qui semble en effet exclure les catholiques de la protection de la loi. Il faut bien avouer que la politique de la cour de Rome et les fautes des jésuites avaient tout fait pour nous attirer de telles exclusions, et certes le mal devait

être grand pour qu'elles trouvassent grâce aux yeux d'un homme aussi modéré que Locke; mais, avec toute sa modération, il était pour le moins aussi politique qu'il était philosophe, et c'est en politique qu'il parle ici. Cependant, comme tel, il aurait dû comprendre que si une religion quelconque, le catholicisme ou toute autre, vient à dicter à ses fidèles des opinions publiques qui troublent l'ordre de la société, ce sont là des délits qui doivent être réprimés, assez analogues par leur nature aux délits de la presse, et que si la loi peut justement les atteindre par la voie de la justice, elle ne doit pas pour cela s'armer contre la religion à laquelle on prétend les attribuer. Le pouvoir, dans ce cas, protége les intérêts civils qu'il juge menacés, sans proscrire une religion qu'il juge erronée. C'est aux catholiques, ou plutôt c'est aux croyants de toute religion, de respecter par tous pays l'ordre, la loi, la société, et dès qu'ils les respectent extérieurement, aucun compte ne leur peut être demandé des opinions qu'accepte leur conscience. Ajoutons que le catholicisme gallican, le seul qui convienne à une nation éclairée, ne laisse à mon sens rien subsister des ombrages que Locke et l'Angleterre avec lui avaient conçus contre la foi de Jacques II et de Louis XIV; mais Jacques II et Louis XIV n'avaient rien négligé pour exciter les défiantes préventions d'un peuple fier et libre.

A ces observations près, les lettres de Locke sur la tolérance sont un bon ouvrage, qui peut encore se lire avec profit, et qui ne saurait guère être com-

paré qu'à l'ouvrage meilleur composé sous le même titre par un philosophe et un politique aussi, les lettres sur la tolérance de Turgot. Les idées de Locke d'ailleurs étaient encore en avant du public auquel il s'adressait, malgré ses trop opportunes concessions aux préjugés de l'Angleterre contre le papisme. Dès le début, un théologien d'Oxford, Jonas Proast, publia une réponse à la première lettre sur la tolérance[1]. C'est même ce qui en provoqua une seconde, dans laquelle Locke n'ajouta rien d'essentiel à son argumentation. L'adversaire répliqua, fut réfuté de nouveau, et la controverse offrit cette singularité qu'elle s'interrompit treize ou quatorze ans, et que, gardant un long silence, Proast ne publia son dernier pamphlet qu'après la mort de Locke.

C'est que la discussion aurait pu être enveloppée dans une autre plus haute et plus générale. Le fond même des opinions religieuses de Locke aurait pu être mis en question. Non-seulement il allait dans son *Christianisme raisonnable* exposer ses principes chrétiens, dont ses idées sur la tolérance n'étaient que les conséquences, mais il avait auparavant, dans son *Essai sur l'Entendement humain*, développé les principes philosophiques qui pouvaient servir de base à ses principes chrétiens. C'est en effet d'abord à une critique théologique que donna lieu son livre de métaphysique.

Dans notre conviction, Locke était chrétien. Nos philosophes du dernier siècle ne le croyaient guère,

[1] *The argument of the letter concerning tolerance briefly considered and answered*. Oxf., 1690.

et on peut avouer qu'à considérer sa prudence, son goût pour le repos, son mépris des opinions anciennes et des traditions établies, sa confiance entière dans la raison, son aversion pour tout enthousiasme, pour toute imagination, pour toute poésie, sa disposition à subordonner la spéculation à la pratique, son tact politique surtout, on pourrait le soupçonner de s'être appliqué à lui-même ce qu'on lit dans un de ses journaux confidentiels : « Les esprits populaires s'offensent de tout ce qui répugne à leurs préjugés[1]. On doit donc prendre garde, dans tous les discours narratifs ou relatifs à des faits, destinés à enseigner une doctrine ou à persuader, de choquer l'opinion reçue de ceux avec qui l'on a affaire, qu'elle soit vraie ou fausse. » Locke d'ailleurs a presque sur tout des manières de voir longtemps regardées en France comme l'accompagnement de l'incrédulité, et sans doute le socinianisme, arrivé au déisme pur, ne lui inspirait pas une aversion égale à celle qu'il portait à l'intolérance dogmatique ou même à toute orthodoxie cléricale. On dit qu'il donna des encouragements à Toland ; très-certainement il eut beaucoup d'estime et d'amitié pour Collins, et, quoiqu'il ait fort bien pu ne pas recevoir la confidence entière de ses opinions, il avait trop de sagacité pour n'en pas apercevoir la tendance. Il la vit, et passa outre.

Cependant il était chrétien : je le crois, parce qu'il l'a dit, et à cause de la manière dont il l'a dit.

[1] Ces premiers mots sont en français ; ils ont été, ainsi que la réflexion qui suit, écrits à Montpellier en juin 1681.

Quand il se justifie du reproche d'arianisme ou d'opinions analogues, on sent qu'il biaise un peu ; sa dénégation n'est pas franche. Il se borne à mettre ses adversaires au défi de lui prouver ce dont ils l'accusent, ce qui se réduit à les défier de prendre sa prudence en défaut; mais son langage sur le christianisme, le ton de ses ouvrages, celui de sa correspondance, le témoignage de ses amis, sa vie, sa mort, tout me donne la conviction qu'il était chrétien ; je veux dire qu'il croyait au caractère miraculeux de la mission du Christ sur la terre, telle qu'elle résulte du témoignage pieusement et sainement entendu de l'Écriture sainte.

Locke avait été élevé dans une famille puritaine. Son enfance avait été familiarisée avec le nom du Christ, avec le langage de l'Évangile. La parole sainte lui avait été enseignée, et pratiquement enseignée, comme la règle des mœurs. On ne sait pas à quel point devait être profonde, ineffaçable, l'empreinte que laissait dans l'âme le christianisme tel que l'avait connu son enfance, réunissant ensemble la sainte autorité d'une antique croyance avec la séduction d'une opinion nouvelle, accepté comme la loi de la vie privée et de la vie publique, comme une doctrine de répression morale et comme un moyen de révolution, confirmé en même temps par l'esprit de famille, l'esprit de secte et l'esprit de parti. Locke avait appris au même âge à réprouver l'Église épiscopale, ses formes et ses symboles, le pharisaïsme des religions d'État, les théories scolastiques d'un dogmatisme composé et rédigé à la

manière des sciences du moyen âge. L'indépendance de son esprit l'avait porté à envelopper dans une large critique toutes les traditions de l'éducation universitaire. Son équité et son humanité naturelle lui rendaient odieuses l'intolérance et la persécution ; sa modération trouvait insupportables la violence des paroles et l'exagération des doctrines ; son esprit positif et critique repoussait comme par instinct les fictions déclamatoires, les assertions hyperboliques, les figures de rhétorique prises au pied de la lettre, les contemplations vagues qui ne satisfont que l'imagination. C'était plus qu'il n'en fallait pour abonder dans le sens d'un simple rationalisme chrétien, vers lequel, on le sait, convergeaient alors bien des écoles et bien des Églises venues de points de l'horizon très-différents. Des hommes que l'Église est loin d'avoir répudiés, étaient amenés par l'expérience des controverses, par cette réflexion sur soi-même à laquelle les troubles civils obligent tout esprit droit et sincère, à chercher, en dehors des complications d'un dogmatisme absolu, d'une orthodoxie exclusive, la paix et la vérité dans un christianisme réduit à l'*unum necessarium* des apôtres, et certes il n'est pas étonnant que Locke l'ait cru trouver dans le symbole succinct qui porte leur nom. Il fut heureux sans doute de découvrir ce moyen simple de conciliation entre les exigences de sa raison et les habitudes de son âme, entre les croyances de son enfance et les opinions de sa maturité, entre la foi de son pays et sa doctrine individuelle, et de réunir dans un même ensemble sa religion, sa mo-

rale, sa politique et sa philosophie. Assurément ce n'est pas là le moindre bonheur de son heureuse destinée.

Nous possédons maintenant sur ses opinions religieuses des renseignements qui manquaient à ses contemporains. On peut trouver dans l'ouvrage de lord King une règle ou déclaration composée par Locke pour une société de *chrétiens pacifiques*, lorsqu'il était en Hollande, et toute la doctrine dogmatique qui en résulte paraît se réduire à ces deux points : « La parole de vérité est révélée dans l'Écriture, et Jésus-Christ est notre Seigneur et notre Sauveur comme étant le grand modèle proposé à notre imitation. » Les articles *Erreur*, *Clergé*, *Résurrection*, *Trinité*, *Divinité de Jésus-Christ*, et les réflexions si souvent citées sur les miracles qui se trouvent dans son journal (août et septembre 1681 et février 1682) n'ajouteraient presque rien de positif à ce symbole un peu bref, et sa règle fameuse de juger des miracles par la doctrine et non de la doctrine par les miracles ne rendrait pas les miracles impossibles ; seulement, elle les rendrait inutiles. Si de là nous passons au traité général sur *le Christianisme raisonnable tel qu'il est exprimé dans l'Écriture*[1], tout y paraît ramené à ce point fondamental qu'il ne faut croire que ce qui est dans l'Écriture, savoir que Jésus-Christ est le Messie, et le Messie fils de Dieu, ce qui est prouvé par les miracles, par les déclarations figurées, par les déclara-

[1] *The reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures,* 1695.

tions directes du Sauveur. Quant à la théorie supérieure en vertu de laquelle cette croyance peut être obtenue et légitimée, elle est consignée surtout dans les chapitres XVII, XVIII et XIX du livre IV de l'*Essai sur l'Entendement humain*. Ces chapitres, très-bien faits et auxquels il est remarquable que dans son commentaire Leibniz adhère expressément, concluent à la condamnation de tout enthousiasme comme principe de croyance, et à la distinction, mais à la conciliation, entre la raison et la foi, en ce sens que la foi peut suppléer la raison pour tout ce qui est, non contre la raison, mais au-dessus d'elle. En d'autres termes, la foi est mise sous le contrôle de la raison, qui n'est pas tenue de démontrer tout ce qu'elle admet, mais qui ne doit admettre que ce qu'elle approuve.

On voit combien Locke est réservé sur le dogme. Le ton affirmatif des écoles théologiques le détournait de beaucoup affirmer ; mais il serait injuste de prendre ses omissions pour des négations. Son but est de montrer qu'on peut être chrétien et comment on doit l'être, plutôt que d'établir en quoi consiste dans toutes ses parties la doctrine chrétienne. Il veut fonder la foi à la religion plutôt qu'exposer la religion même. Naturellement aucune orthodoxie à formulaire ne peut se contenter de si peu. Il devait donc s'attendre que quelque Église lui chercherait querelle, et le premier théologien qui s'en avisa fut le fils de Thomas Edwards, l'écrivain presbytérien qui, du temps de la révolution, avait fait si rude guerre aux Indépendants. Dans ses *Pensées*

sur les causes de l'athéisme (1695), le docteur John Edwards, digne fils de l'auteur de la *Gangræna*, inséra un discours sous ce titre : *le Socinianisme démasqué*, où il attaque Locke avec une vivacité presque injurieuse. Le philosophe répondit avec modération par deux écrits successifs, les seuls qu'il avoue dans son testament. Cependant on lui attribue, sans preuve certaine, un ouvrage anonyme de la même date, intitulé : *Examen des objections de M. Edwards*, et dans lequel la doctrine unitairienne serait plus ouvertement confessée. Plusieurs passages y rappellent sa manière, et l'évêque Law, son biographe et son éditeur, a cru l'y reconnaître. Dans ses apologies avouées, l'argument principal de Locke est toujours que le socinianisme ne peut être le défaut d'un livre où il n'en est pas un moment question ; il entend par là que le socinianisme n'y est nulle part soutenu, et il se félicite d'ailleurs de se voir compris dans la même accusation que deux éminents prélats, Taylor et Tillotson.

Mais cette discussion se confondait avec celle que l'*Essai sur l'Entendement humain* avait excitée. Dès le premier jour où parut cet ouvrage (1689), on en avait considéré la publication comme un événement dans l'histoire de la pensée. Ce qui prouve combien le public anglais était, à cette époque, disposé à s'intéresser aux choses intellectuelles, c'est qu'un livre aussi sérieux, et dont une diction simple et coulante était la seule parure, eut, en quatre ans, quatre éditions. Je doute qu'un livre du même genre en eût autant aujourd'hui.

Trois autres encore parurent avant la mort de Locke, et, en 1748, treize avaient été imprimées, sans compter les cinq éditions de la version française de Coste, et trois traductions latines.

Un tel succès d'une œuvre de philosophie indépendante ne pouvait passer impuni. Des autorités savantes prirent l'alarme, l'université d'Oxford fut inquiète. Un ouvrage aussi important et aussi décidé devait susciter des contradicteurs et des critiques. Il pouvait être attaqué par des théologiens; il pouvait l'être par des philosophes. Pour les premiers, il avait le tort d'enseigner un naturalisme absolu. Les seconds pouvaient contester ce qu'on y lit sur les sources et les principes de la connaissance humaine.

Il est singulier qu'on ait pu soupçonner lord Shaftesbury d'avoir un des premiers dirigé contre Locke les censures d'un théologien. Nous avons vu qu'en 1698, il publia, sans y mettre son nom, les sermons de Whichcot, et l'auteur de la préface où il se laisse aisément reconnaître a paru accuser les doctrines de Locke d'une certaine liaison avec les progrès d'un rationalisme incrédule. Nous savons bien ce qu'en pensait Shaftesbury; il s'en est clairement expliqué plus tard. Mais il serait étrange que le juge moqueur de l'enthousiasme religieux, le penseur ironiquement indépendant qui a écrit les *Caractéristiques*, se fût si fort empressé d'alléguer contre Locke les griefs de l'Église. S'il a cédé à la légèreté maligne de son esprit, c'était en bien mal choisir l'objet que de se prendre à l'ami de son

aïeul, à celui qui avait connu et peut-être surveillé ses jeunes années. A aucune époque, il est vrai, l'ingénieux critique ne paraît avoir goûté les leçons ou les idées de celui qu'on a cru quelquefois son maître. Nous avons encore de lui une lettre où il fait à Locke des objections contre son spiritualisme; mais ce n'était guère le présage ni le motif d'une critique prétentieusement chrétienne. En tout, ce qu'on sait des relations de Locke et de Shaftesbury ne paraît pas fort à l'éloge de celui-ci. Le premier ne lui répondit jamais; il devait le dédaigner sans le bien comprendre.

Une autre attaque qui attira son attention davantage lui vint de Norris, le seul disciple peut-être que Malebranche ait eu en Angleterre. Il était pourtant d'intention un rationaliste religieux comme son maître. Nul n'a plus sincèrement travaillé à marier la raison et la foi. C'est le sujet avoué de deux de ses ouvrages[1]. Mais son imagination emportait sa raison dans les hauteurs du monde intelligible, et il y joignait ce mysticisme sentimental qui par moments absorbe tout, philosophie et religion, dans le pur amour de Dieu. Les écrits que lui inspira cette disposition d'esprit[2], le mirent en rapport avec des femmes d'une imagination vive, Mary Astell, qui a écrit sur le mariage et sur la religion, et lady Masham, qui sans doute alors n'était pas tout

[1] *Reason and Religion*, Lond., 1689. — *An Account of Reason and Faith*. Lond., 1697. John Norris, né en 1657, mort en 1711.

[2] *The picture of Love unveiled*, Lond., 1682. *Reflections on human Life, in a letter to lady Masham*. Lond., 1690.

entière à l'amitié de Locke. Mais Norris raisonne plus froidement, lorsqu'il s'adresse à la raison elle-même, pour obtenir d'elle qu'elle reconnaisse ses limites. Prise en soi, elle n'en a pas d'autres que la vérité, dont elle est la mesure exacte ; mais c'est alors la raison absolue, la raison divine. Il est évident que la raison humaine, quoique étant de même essence, n'a pas la même étendue. A ses connaissances instinctives et démonstratives il faut donc qu'elle ajoute des connaissances révélées. Mais les unes comme les autres ont la même origine. La lumière de la raison vient de Dieu comme la lumière de la révélation. Elles ne sauraient être contraires l'une à l'autre. Dieu, la vérité souveraine, ne peut rien nous révéler qui contredise la raison ni nous commander de croire à rien de pareil. La foi a donc pour but de combler les vides de la raison. Les mystères sont les vérités que celle-ci n'aurait pu atteindre par elle-même.

Dans cette réfutation du *Christianisme sans mystères* de Toland [1], Locke aurait peut-être trouvé peu à reprendre. C'est dans sa *Théorie du monde idéal ou intelligible* [2] que Norris se montre plus ouvertement le disciple de Malebranche, qu'il appelle le Galilée de ce monde inconnu. On comprend qu'il était trop habitué à hanter ces régions de l'immatériel pour accorder à Locke que la matière pût jamais acquérir ou contracter la faculté de penser.

[1] *Christianity not mysterious*. Lond., 1696.
[2] *An Essay towards the theory of the ideal or intelligible World*. Lond., 1701.

Comme tout bon cartésien, il voit un abîme infranchissable entre la pensée et l'étendue, et invoquer, pour les associer, c'est-à-dire pour réaliser le contradictoire, la toute-puissance divine ne lui paraît pas philosophique. Autant voudrait dire que Dieu peut donner au triangle les propriétés du carré. C'est par une erreur puisée à la même source qu'on a pu dériver des sens toutes les idées. Cette doctrine, qui ne fait que renouveler sous une autre forme les images, les idoles d'Épicure et de Démocrite, n'a pour elle ni l'expérience ni la logique, et elle ne saurait se défendre. Enfin, non content de combattre Locke en opposant doctrine à doctrine, Norris l'attaqua directement dans une dissertation spéciale[1].

Locke, qui avait déjà écrit sans le publier un examen critique de la doctrine de Malebranche[2], répondit à son disciple et se défendit en attaquant le principe même de la doctrine, la vision des idées en Dieu. Cette exagération de la théorie des idées de Platon la dénature en effet, et elle donnait une prise facile à la critique de Locke. Il avait, lui aussi, sa théorie des idées à soutenir, et il le fit par une réfutation piquante et dédaigneuse. Il laissa bien échapper encore quelques-unes de ces propositions trop absolues qui ébranlent la solidité des connaissances humaines en les réduisant à de pures con-

[1] *Cursory reflections upon a book called an Essay*, etc. London, 1694, à la suite de l'ouvrage intitulé : *Christian Blessedness*.

[2] *An examination of Malebranche's opinion of seeing all things in God*. (Posthume.)

ceptions de notre esprit ; mais il toucha et il mit dans tout son jour le défaut fondamental de la doctrine de Norris comme de Malebranche, en prouvant que le système qui veut que nos idées soient les idées de Dieu et les idées de Dieu *son essence omniforme*, conduit, secondé par l'hypothèse des causes occasionnelles, à supprimer presque toute relation active dans l'univers, à réduire l'âme humaine à un rôle entièrement passif, à la soumettre à une fatalité divine, en sorte que Dieu s'étant exclusivement réservé tout ce qui est pouvoir, action, volonté, ne serait plus, à peu de chose près, que le Dieu du panthéisme. Le monde deviendrait le monde de Hobbes, l'empire de la nécessité[1].

Un censeur que Locke jugea plus sérieux fut le docteur Stillingfleet. De tout l'*Essai* ressort une règle pratique, c'est que la connaissance ne peut être obtenue que par la formation d'idées claires et déterminées. Or cette règle, analogue à la première que donne Descartes dans sa *Méthode*, paraît difficilement conciliable avec les règles de la foi chrétienne, et Stillingfleet entreprit de prouver à Locke que sa philosophie et la religion étaient incompatibles. Comme pour justifier son assertion, Toland venait d'imprimer son *Christianisme sans mystère*, et l'on trouvait qu'il s'était servi de quelques-uns des principes de Locke, principes dont les conséquences se montraient dans le *Christianisme raisonnable*, publié presque en même temps. Stilling-

[1] *Remarks upon some Mr. Norris's books*, 1693. (Posthume.)

fleet prit donc la plume. Parmi les adversaires de Locke, c'est celui que nous devons spécialement distinguer.

Édouard Stillingfleet[1], élevé à Cambridge, était de bonne heure entré dans les ordres, et la faveur de Charles II le fit chanoine, puis doyen de Westminster. Il appartenait cependant à cette école de théologiens modérés que nous avons louée plus d'une fois. Aussi son premier ouvrage, écrit dans l'intérêt de la paix religieuse, l'*Irenicum*, lui a-t-il mérité les éloges de Burnet[2]. Il y soutenait que l'établissement épiscopal, bien qu'institué par les apôtres, ne l'avait pas été à titre de loi perpétuelle. Aussi trouva-t-on à ce livre *un parfum presbytérien*. L'auteur n'en fut pas moins promu à l'évêché de Worcester. Il est vrai que c'était après la révolution (1689). Lorsqu'il fut évêque, on l'accusa de céder à l'influence de sa position et de prêcher des doctrines moins accommodantes pour les non-conformistes. Mais quoique le tour polémique de son esprit pût l'entraîner trop loin, il ne cessa pas de se rattacher par le fond de ses opinions à cet épiscopat éclairé qui s'efforçait de réconcilier la piété avec l'Église et la raison avec la foi comme la liberté avec la monarchie. Ce n'est pas à la théologie de l'enthousiasme qu'appartenait le plus considérable ouvrage de Stillingfleet[3]. Il dit lui-même dans sa

[1] Né en 1635, mort en 1699.

[2] *Irenicum or the divine right of particular forms of church government examined*. Lond., 1659.

[3] *Origines sacræ or a rational account of the grounds of natural and revealed religion*, etc. *A new edit.* Oxf. 1817.

préface que le désir de combattre les progrès de l'athéisme lui a mis la plume à la main. Il attribue ces progrès à trois causes, la difficulté de faire concorder : 1° la chronologie de la Bible avec celles des autres nations; 2° les enseignements de l'Écriture avec les principes de la raison; 3° le récit donné par la Genèse de l'origine des choses avec les vues de la philosophie naturelle. Le premier livre est consacré à établir cette triple concordance; le second à prouver la crédibilité des autorités et des témoins qui ont fondé la tradition chrétienne. Mais on voit que le plan de ce livre n'a rien de commun avec la philosophie proprement dite; et ce qui nous intéresse ici, ce sont les écrits polémiques où Stillingfleet discute les réponses de Locke à quelques observations insérées dans un discours en défense de la Trinité[1]. Il lui reproche en particulier ses doutes sur l'immatérialité de l'âme. On sait que Locke, persuadé que notre connaissance est plus bornée que nos idées, prétend que malgré les notions que nous nous formons de la matière et de la pensée, nous ne serons peut-être jamais capables de connaître si un être purement matériel pense ou non, par la raison qu'il nous est impossible de découvrir, par la contemplation de nos propres idées, sans révélation, si Dieu n'a point donné à quelques systèmes de parties matérielles convenablement disposées la faculté d'apercevoir et de penser, ou s'il

[1] *A discourse in vindication of the doctrine of the Trinity. An answer to M. Locke's letter.* Lond., 1697. — *Answer to M. Locke's second letter,* 1698.

a joint et uni à la matière ainsi disposée une substance immatérielle qui pense[1]. Stillingfleet, qui paraît adopter les vues de Descartes sur la nature de l'esprit et du corps, accuse Locke de confondre les idées de l'un et l'autre, puisque l'âme et la matière sont définies, comme deux essences différentes, l'une par la pensée, l'autre par la solidité. On ne saurait comprendre comment la matière penserait, et rien en elle ne peut répondre au sentiment intérieur que nous avons de nos actions. La toute-puissance de Dieu n'a point de bornes ; il peut changer un corps en une substance immatérielle, mais non faire que le corps soit la même chose que l'esprit. L'hypothèse contraire compromet l'immortalité de l'âme qui, devenue matérielle, devrait périr avec le corps.

A ces objections, Locke répond en maintenant son dire. Il n'a confondu l'idée de la matière avec aucune autre. Il continue de la concevoir comme une substance étendue et solide, et elle ne cesserait pas d'être telle, parce que Dieu y aurait joint quelque autre propriété, comme il le fait par exemple, lorsqu'il ajoute le mouvement à quelques-unes de ses parties, lorsqu'il façonne d'autres parties en plantes, ou leur donne la végétation d'un arbre et la forme d'un animal. Aucun de ces phénomènes n'entre dans l'essence de la matière. Dire qu'elle ne peut penser, parce que nous ne comprenons pas comment elle pense, c'est enfermer la puissance

[1] Liv. IV, ch. III, 30.

divine dans les limites de notre compréhension. Nous ne pouvons concevoir que la matière puisse attirer la matière à aucune distance, moins encore à la distance d'un millier de milles. Faudra-t-il donc nier la pesanteur et la révolution des planètes autour du soleil? Quant au sentiment intérieur que nous avons de nos actions, il ne nous apprend pas comment nous agissons, mais que nous agissons, et l'activité de la substance immatérielle n'est pas plus compréhensible pour nous que l'activité de la substance matérielle. Enfin, dire que l'immortalité de l'âme dépend de son immatérialité, c'est la faire dépendre d'une chose qui ne peut être prouvée, et fonder sur un problème ce qui repose sur la parole même de Dieu.

Les réponses de Locke n'ont toute leur force que si l'on a recours à la révélation, ou du moins à l'intervention de la puissance miraculeuse, et j'avoue que philosophiquement elles peuvent encourager le matérialisme. Mais les objections de Stillingfleet ne sont pas péremptoires, et la question ne pourrait être résolue que par une métaphysique plus profonde qui n'est pas de notre sujet. Le censeur de Locke avait d'ailleurs un certain talent de discussion, quoique plus habitué à discuter des textes que des raisons, et Voltaire veut bien reconnaître qu'il fut modéré pour un théologien. Locke lui répondit avec mesure, sans s'interdire un ton de finesse et d'ironie qui chagrina fort son adversaire. On trouve qu'il n'a jamais mieux réussi comme écrivain que dans sa lettre à l'évêque de Worcester. Il y eut deux

répliques du prélat, deux du philosophe[1], et la dernière, qui parut en 1698, contribua, dit-on, à la fin prochaine de Stillingfleet. Locke assurément ne s'y attendait pas, et dut trouver que mourir pour cela était encore une manière de manquer de philosophie. D'après ce qu'il écrit à son parent King, il semble faire peu de cas de la façon de discuter de son adversaire, et trouver surtout fort mauvais que pour lui prouver que ses ouvrages n'étaient pas strictement orthodoxes, on le sommât personnellement de déclarer s'il croyait à la doctrine trinitairienne selon l'Église.

Son apologie rationnelle du christianisme avait en effet suivi d'assez près la publication de son grand ouvrage pour que la critique confondît l'une et l'autre, et les censures théologiques se mêlèrent aux objections philosophiques. On les trouvera dans divers écrits dont je ne citerai que les titres : L'*Examen de la religion de M. Locke*, attribué au célèbre jacobite Atterbury (1700) ; le *Discours sur la nature humaine* de Richard Lowde ; *l'Anti-scepticisme* de Henri Lee (1702) ; *la Nature de l'Ame* de Broughton (1703) ; une dissertation *sur les Idées nées avec nous* du docteur W. Sherlock (1704); enfin une critique spéciale de W. Carroll, qui adresse à Locke le reproche inattendu d'avoir repris les hypothèses de Spinoza (1706). Mais du vivant même de Locke, Thomas Burnet, auteur d'une géologie biblique, lança

[1] *A letter to the R. Rev. Edward, lord bishop of Worcester, concerning some passages*, etc. 1697. — *M. Locke's Reply* et *Second Reply*, 1697 et 98.

contre lui un ouvrage spécial[1]. Une jeune femme de vingt-deux ans, Catharina Cockburn, prit la défense de Locke, et y persista longtemps après sa mort avec fidélité[2]. Elle ne s'était pas nommée d'abord, et Locke eut toutes les peines du monde à arracher son secret à son libraire. Il la remercia dans une lettre assez gracieuse que nous avons encore, où il se dit heureux de l'avouer pour sa protectrice[3]. Les censures dont il fut l'objet trouvèrent dans l'Église même des contradicteurs. Dès l'origine, le révérend Samuel Bold avait répondu à John Edwards. Ses réponses, ainsi que celles qu'il fit à Norris et à Broughton, se trouvent réunies dans un recueil publié en 1706, et quoique la liberté de penser ait pu tourner quelques vues de Locke en faveur du scepticisme, quoique les croyances distinctives du protestantisme ne puissent guère s'appuyer de son autorité, quoique enfin la constitution de l'Église épiscopale ne doive pas le compter parmi ses défenseurs, la postérité, sur le témoignage de prélats qu'elle respecte, lui a conservé un rang honorable parmi les apologistes du christianisme. C'est l'opinion de Leland, l'adversaire déclaré et le critique habile des déistes de son temps. Les écrits de Locke, estimés de l'archevêque Tillotson, ont été loués et

[1] Burnet 1635-1714. *Telluris theoria sacra*. Lond. 1681. *Remarks upon an Essay concerning human understanding*, 1697.

[2] *Defence of M. Locke's Essay on the human understanding*, 1702. Née en 1679 et morte en 1749, elle a composé des tragédies et divers ouvrages, dont deux contre le docteur Holdsworth, pour défendre Locke, en 1726 et 1743.

[3] Lettre du 30 décembre 1702.

réimprimés par l'évêque Law. « Au dernier siècle, disait l'évêque Conybeare dans sa *Défense de la Religion révélée*, il s'éleva un génie extraordinaire pour les spéculations philosophiques: je veux parler de M. Locke, la gloire de son âge et l'instructeur du nôtre. » L'évêque Waburton, dans son *Adresse aux libres penseurs*, s'irrite contre Shaftesbury et contre Collins pour n'avoir pas pardonné à M. Locke, l'honneur de ce siècle et l'instructeur de l'avenir, d'être croyant, et d'avoir montré que le christianisme était raisonnable et mis son espoir dans l'autre vie. » « Ce grand homme, dit en parlant de Locke l'évêque Watson, a plus fait pour l'agrandissement des facultés humaines et pour l'établissement d'un christianisme pur qu'aucun auteur que je connaisse[1]. »

Il n'y a, je crois, ni flatterie, ni complaisance dans ces paroles. Les études et le langage de Locke, surtout dans les dernières années de sa vie, ne permettent pas de douter qu'il fût chrétien, chrétien de cœur et d'intention, mais avec un profond respect pour toutes les opinions sincères et la résolution invariable de soumettre la foi même à la raison. De tels principes ne lui permettaient guère de rester enfermé dans les liens d'aucune confession littérale. Pour lui le Messie n'était pas Dieu dans le

[1] Bold, persécuté sous Jacques II, 1649-1737 : *Observations on the most considerable objections made to Mr. Locke's Essay*. Lond. 1699. — *Sundry Tracts in vindication of M. Locke's Reasonableness of Christianity*, 1706. — Edmond Law, évêque de Carlisle, 1703-1787, auteur de la préface et de la biographie dans l'édition de Locke de 1777. — John Conybeare, évêque de Bristol, 1691-1755. — Richard Watson, évêque de Llandaff, 1737-1819.

sens du symbole d'Athanase ; mais il croyait au Messie et ne rejetait pas les miracles. Il peut donc être regardé comme le plus puissant promoteur du rationalisme religieux. Si cette doctrine a pris une place honorable et dans l'Église et même dans le *Dissent*, si elle a servi à retenir sous le drapeau chrétien plus d'un esprit inquiet et sceptique qui l'aurait déserté, il faut reconnaître qu'elle ouvrait à la discussion un champ que la raison ne limite pas aisément, et que de conséquence en conséquence elle pouvait conduire au rationalisme pur, et c'est en effet ce qui est arrivé. De l'école de Locke devaient sortir en même temps et séparément le rationalisme religieux et le déisme. Peut-être serait-il téméraire d'affirmer qu'au fond de l'âme, il ne mît pas quelquefois l'un et l'autre sur la même ligne et qu'en se déclarant pour le christianisme raisonné, il n'ait pas suivi moins une conviction démontrée que le conseil d'une sagesse pratique. La vérité dans la spéculation n'est pas toujours la vérité sociale, et la science n'est pas absolue maîtresse de la vie.

Il est certain du moins que lorsqu'il se défend en matière religieuse, Locke ne fait aucune concession à ses adversaires et spécifie le moins qu'il peut ses croyances dogmatiques. En général, il ne se laisse pas entraîner dans la controverse, et son ton est plutôt agressif que défensif. On ne peut dire qu'il soit indifférent à la critique, mais il n'en est nullement troublé. Dans ses lettres, il parle de ses censeurs avec une certaine hauteur[1], et quand il

[1] Lettre à Collins, du 2 mars 1704.

leur répond, il s'attache plus à les mettre dans leur tort qu'à se justifier. Sans cesser d'être calme et mesuré, il se plaît à les convaincre d'inconséquence et d'absurdité, et leur lance avec aisance et froideur les traits d'une perçante ironie. Son style, d'ordinaire un peu lourd, un peu terne, prend alors plus de finesse et de piquant, et c'est peut-être dans ses fragments de polémique qu'il a le mieux écrit. Mais cette vivacité relative d'accent trahit plutôt une certaine impatience de n'être pas compris et de trouver les gens si rebelles à l'évidence que la moindre inquiétude sur la vérité de ses principes. Peu d'hommes ont été plus convaincus d'avoir raison. Il sait qu'il a contre lui les préjugés auxquels il a sciemment déclaré la guerre. « On m'a dit, écrit-il dans sa réponse à Thomas Burnet, que je devais me préparer à une tempête qui va tomber sur mon livre et que certaines gens ont décidé qu'il fallait, selon leur expression, *lui courir sus* (*run down*)[1]. » Les attaques ne l'étonnent donc point, et il ne s'en occupe que pour montrer qu'elles n'ont pas le sens commun. Ce n'est pas que la tranquillité imperturbable de ses convictions le rendît indifférent à la perfection de son grand ouvrage. Il ne négligeait pas de le retoucher d'édition en édition et de dissiper les nuages qui avaient pu s'élever sur sa pensée. Mais ce n'était nullement par estime pour ses adversaires. Lorsqu'on lui annonça de Hollande les

[1] *An Answer to Remarks*, etc., à la suite de la seconde réponse à Stillingfleet.

premières observations de Leibniz, on le prévint qu'il passait pour un grand mathématicien, que cependant il avait plus promis que produit, et ses amis trouvaient qu'il ne l'avait pas compris, faute, disaient-ils, de se comprendre lui-même. Locke, après avoir lu ses réflexions, écrivait à Molyneux : « Des futilités de ce genre me font penser qu'il n'est pas ce très-grand homme dont on nous a parlé ; » et Molyneux répondait qu'il avait grand'peine à l'entendre[1]. Cependant Leibniz n'avait pas de malveillance pour Locke ; il ne le poursuivit pas de ses critiques, et en sa qualité d'Allemand très-déférent pour toute autorité officielle, très-soigneux de sauver toujours les apparences avec le clergé, il écrivait au docteur Thomas Burnet : « Je lirai avec attention les *amœbæa*[2] de M. l'évêque de Worcester et de M. Locke. Je ne doute point que celui-ci ne se tire fort bien d'affaire. Il a trop de jugement pour donner prise à MM. les ecclésiastiques, qui sont les directeurs naturels des peuples, et dont il faut suivre les formulaires autant qu'il est possible. Et j'ai déjà remarqué, dans les endroits que j'ai vus d'abord, que M. Locke se justifie d'une manière très-solide. » Leibniz ne publia pas de son vivant sa critique de l'*Essai*, et de ce côté Locke n'eut donc aucun souci.

Il n'en fut pas tout à fait de même à l'égard des universités ; malgré son dédain pour leur philoso-

[1] Lettres alternées.
[2] Lettre du 9 mai 1697.

phie, il était curieux de savoir l'accueil qu'elles feraient à la sienne. A Oxford, Bacon était comme ignoré. Aristote, ou plutôt la logique d'Aristote y était seule en honneur, et l'*Essai* ne précéda que de quelques mois l'abrégé d'Aldrich, qui a été si longtemps presque toute la philosophie d'Oxford. Cambridge avait produit Bacon ; Cambridge possédait Newton. Malgré l'hostilité de Norris et de Lee, qui étaient de cette université, la doctrine de Locke y pénétra bientôt, et cinq ans après la publication de l'*Essai*, on y soutint ces deux thèses : *Non dantur ideæ innatæ. — Probabile est animam non semper cogitare.* C'étaient deux attaques formelles au cartésianisme, et la doctrine de Locke en avait fourni les termes et les motifs. Ainsi donc il disputa bientôt l'empire à Descartes, que John Smith et Henri More, cartésiens pourtant très-peu sûrs, avaient fait apprécier à leur université. Il y avait quelques raisons pour que les plus prompts à abandonner la scolastique pour Descartes ne fussent pas les derniers à quitter Descartes pour Locke. Une secrète influence conduit l'esprit des temps modernes dans ses stations successives. L'*Essai* devint bientôt un livre classique à Cambridge. Le docteur Law y avait été maître du collége de Peter-House. Les critiques n'ont pas manqué d'observer que de l'école de Locke et de l'université de Cambridge sont sortis Hartley, l'inventeur de la vibration nerveuse cause des idées, et Paley, le théologien de l'utilité.

Cependant l'exemple avait piqué d'honneur quelques oxoniens. Tout était à faire à Oxford. Là Des-

cartes n'était pas l'adversaire à combattre. La logique de la scolastique régnait sans partage. Cependant John Wynne, alors du collége de Jésus, et plus tard évêque de Saint-Asaph, écrivit pour les écoliers un abrégé de la logique selon Locke. Ce travail, sur lequel Locke fut consulté et qu'il encouragea, fit, à ce qu'il paraît, quelques ravages, car au mois de novembre 1703, dans une réunion des chefs des colléges, le docteur Mill et le docteur Maunder représentèrent que le déclin de certains exercices universitaires était évidemment dû au livre de Locke, auquel ils accolèrent la philosophie de Le Clerc[1], et ils proposèrent un programme portant défense à tous les maîtres particuliers, *tutors*, de l'enseigner à leurs élèves. La motion allait passer, lorsque le docteur Dunston parvint à la faire ajourner en représentant l'inconvénient d'exciter par la prohibition même la curiosité de la jeunesse, et le bruit que ferait au dehors une décision par laquelle l'université paraîtrait n'autoriser que l'enseignement de la philosophie d'Aristote. Dans une réunion postérieure, le docteur Edwards proposa, au lieu d'un programme général, une invitation à tous les chefs de donner pour instruction à leurs maîtres de ne pas lire les livres en question à leurs élèves. Le vieil ami Tyrrel, qui mande à Locke cette délibération, ajoute qu'elle lui paraît fort insolite, et qu'au printemps suivant, elle n'avait reçu, à sa connaissance, aucune exécution.

[1] Le Clerc avait publié une *Logique* et une *Ontologie* en 1692, et des *Opera philosophica* en 1698.

A Christ Church nommément, Percy, fils d'un ancien condisciple de Locke, professait son livre à la main, et engageait tout le monde à l'imiter. A défaut d'une autorité officielle, la nouvelle doctrine gagna bientôt de l'influence dans l'enseignement des trois royaumes. Au commencement du dix-huitième siècle, elle avait pénétré dans le collége de Dublin, et s'il faut en croire Dugald Stewart, elle jeta des racines étendues dans le sol des universités d'Écosse, quoiqu'elle n'y cessât pas d'être tempérée par la métaphysique de Descartes et la morale de Grotius.

Quant au succès de la philosophie de Locke dans le monde et dans la littérature, il est attesté par les critiques entremêlées de compliments que ne cessa pas de lui adresser Shaftesbury, et par les allusions fréquentes que fait Addison, dans *le Spectateur*, à des doctrines qu'il paraphrase quelquefois avec un grand bonheur d'expression. Le lyrique Gray méditait vingt ans après de leur consacrer un poëme didactique en vers latins, où Locke serait pour lui ce qu'Épicure avait été pour Lucrèce. On a encore de ce poëme *De Principiis cogitandi*, le plan et quelques centaines de vers dont quelques-uns sont d'une latinité remarquable. Dans une invocation, au début du premier chant, Gray loue magnifiquement le maître qui l'inspire :

> Tu cæcas rerum causas, fontémque severum
> Pande, Pater ; tibi enim, tibi, veri magne sacerdos,
> Corda patent hominum atque altæ penetralia mentis.

Et Mason nous atteste que Gray lui paraissait faire

plus de cas de son poëme projeté que des odes charmantes qui avaient déjà illustré son nom.

La fortune de Locke en France n'a pas besoin d'être racontée. La traduction de Coste s'était promptement répandue sur le continent, et moins de vingt ans après la mort de Locke, le père Buffier, dans un ouvrage dont le mérite n'a été reconnu que de nos jours[1], célébrait les services qu'il avait rendus à l'Europe pensante, et croyait moins offusquer la défiante compagnie dont il était membre en s'appuyant de son autorité qu'en invoquant celle de Descartes. Cependant la popularité du sage Anglais parmi nous n'a commencé qu'avec Voltaire. En le louant, Voltaire a rencontré quelques-uns de ses traits les plus heureux. On a souvent cité celui-ci : « Tous ces raisonneurs avaient fait le roman de l'âme, un sage est venu qui en a fait modestement l'histoire. » On peut citer cet autre : « Telle est la philosophie de cet homme, d'autant plus grand qu'il est plus simple. »

[1] *Traité des premières Vérités*, réimprimé en 1843, avec une *introduction* par M. Bouillier.

CHAPITRE IV

DE LA PHILOSOPHIE DE LOCKE ET DE SON INFLUENCE.

Locke dédie son grand ouvrage au comte de Pembroke et de Montgomery, alors président du conseil : ce titre de Montgomery, qu'il réunissait à celui de lord Herbert de Cardiff, nous indique un pair du même sang que lord de Cherbury, et il le rappelait par son goût pour la science et la méditation. C'était un tory, mais éclairé ; Locke l'atteste dans cette épître écrite avec une grâce spirituelle. Il sait que son sage protecteur ne lui saura pas mauvais gré de s'être écarté de la route commune. « L'imputation de nouveauté est une terrible charge aux yeux de ceux qui jugent des titres des hommes comme ils jugent de leurs perruques, par la mode. Ils ne peuvent accepter pour justes que les doctrines reçues. La vérité n'a presque jamais gagné les suffrages à sa première apparition. Les nouvelles opinions sont toujours suspectées, ordinairement combattues, sans autres raisons que de n'être pas encore communes. Mais la vérité, comme l'or, n'en est pas moins ce qu'elle est, pour être nouvellement tirée

de la mine. C'est l'épreuve et le contrôle qui lui donnent son prix, et non un antique usage, et quoique la publique empreinte ne l'ait pas fait encore monnaie courante, elle peut malgré cela être aussi vieille que la nature, et certainement elle n'en est pas moins de bon aloi. » On voit que Locke avait pleine conscience de l'originalité de son œuvre, et se tenait sincèrement pour un inventeur.

Quand on commence l'ouvrage qu'il vient de dédier à un Thomas Herbert, il semble qu'il vienne lui-même de lire notre lord Herbert, et n'ait pris la plume que pour le réfuter. Son premier livre roule sur les idées innées, et a pour objet de prouver qu'il n'y en a pas; ainsi les principes universels, les notions communes, en un mot toutes les maximes ou croyances que l'on dit gravées d'une main divine dans notre âme n'ont point l'autorité que leur donnerait cette origine et ne sont que des connaissances acquises. C'est là l'objet d'une controverse si connue que nous nous dispenserons de l'exposer de nouveau.

Locke est de ces philosophes qu'il faut avoir lus. Une analyse sommaire ne lui rendrait pas justice, et en même temps elle ajouterait peu à ce qu'on sait ou croit savoir de sa doctrine. Celle-ci a été bien exposée par les historiens de la philosophie, et nous en ferons connaître de principaux détails en rapportant et en discutant les critiques dont elle a été l'objet. Ces critiques nous semblent, en général, un peu trop sévères. Ici, et pour notre compte, nous nous réduirons à une seule que l'on trouvera

peut-être fondamentale. Mais elle nous servira à repousser, à du moins atténuer d'autres reproches dont Locke a été injustement l'objet.

C'est assurément un esprit très-indépendant. Il pense par lui-même autant que qui que ce soit. Il n'aurait nullement reculé devant l'idée de faire une révolution dans la science, et certainement en composant son célèbre *Essai*, il a cru innover en philosophie. Cependant il a adopté confusément, sans un suffisant examen (et c'est là l'erreur importante et malheureusement féconde de son livre et de sa doctrine), deux idées dont la rédaction est devenue triviale à force d'être répétée : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu. Intellectus est sicut tabula rasa.*

Ces deux principes, dont le germe se trouve dans Aristote, quoiqu'ils n'y soient pas formellement écrits et que le sens en soit fort modifié par l'ensemble de ses vues sur l'esprit humain [1], sont de-

[1] Le passage d'Aristote, cité comme celui qui se rapproche le plus de la formule scolastique, se lit dans le *De Anima,* III, VIII, 3. On peut opposer des passages différents, comme *Id.* II, II, 10. Quant à la maxime latine, je ne l'ai trouvée nulle part avant Gilles de Rome, Ægidius Colonna, mort en 1316. « In suo primordio, » dit-il, « intellectus noster est sicut tabula rasa in qua nihil est pictum..... et ideo ait philosophus quod *nihil est in intellectu,* etc., etc. Est ergo sensus prima causa intellectus ut nihil veniat in intellectum nisi per sensum. *Ægid. Sententiarum quæstiones.* Dist. XXIII, q. 1, A. 2, t. II, p. 360. Quant à l'expression de *tabula rasa* qu'on trouve dans ce même passage, on a coutume de la dériver de quelques mots d'Aristote. *De An.*, III, IV, 11. On n'y trouve, il est vrai, qu'une comparaison qui était déjà dans la *Théétète* (Cousin, t. II, p. 180). Platon y compare l'âme à des tablettes de cire où s'impriment les souvenirs. Mais il ne veut parler que de la mémoire, et l'auteur de la théorie de la Réminiscence n'a pu entendre dans un sens absolu

venus traditionnels dans l'École, et nous les avons trouvés chez la plupart des prédécesseurs de Locke, même chez ceux qui, par des restrictions, arrivent presque à les effacer après les avoir écrits. C'est qu'il est impossible, avec la meilleure volonté du monde, de les adopter d'une manière absolue et de les prendre pour l'expression textuellement exacte de la vérité.

En effet, et pour commencer par le premier, s'il n'y a pas autre chose dans l'intellect que dans le sens, le sens est constitué des mêmes éléments que l'intellect, l'un et l'autre sont la même chose, et la proposition, entendue littéralement, nie la distinction qu'elle semble d'abord supposer entre nos sens et notre entendement. C'est là une énormité que personne n'a osé soutenir. Il a fallu tout au moins dire que c'étaient, non pas nos sens, mais nos sensations qui, de nos sens, arrivaient à l'intelligence, laquelle les élaborait, et en faisait des idées, des souvenirs, des jugements, des abstractions. Ce que Condillac a pu dire de plus fort, c'est que tout cela n'était que des sensations transformées. Mais, dans ces termes mêmes, il faut un transformateur. Ce transformateur, c'est l'entendement. Si les sensations sont des matériaux que la sensibilité transmet à l'intellect qui leur donne les formes qui lui sont propres, c'est là cet *intellectus ipse*, qui est *in intellectu*, et non pas *in sensu*, comme

une comparaison équivoque qu'il vaut mieux rejeter, comme l'ont fait lord Herbert (voyez ci-dessus, t. I, p. 213) et Leibniz, *Nouv. Ess.*, avant-propos, et liv. II, ch. I, § 2.

le dit si bien Leibnitz. Cette remarque, d'une évidence qui semble naïve, suffit pour conjurer toutes les conséquences que l'on a pu tirer du principe de la sensation prise comme source unique de nos connaissances.

Ces réflexions infirment déjà la valeur du second de nos brocards d'école, qui n'est guère qu'une redite du premier. Littéralement, il signifie que l'intelligence est une tablette unie où rien n'est écrit, une page blanche, par conséquent une surface inerte où quelque main étrangère, qui ne peut être autre que celle de l'expérience sensible, vient écrire tout ce que nous lisons dans notre esprit. Ainsi prise à la lettre, la proposition est évidemment insoutenable, et il faut entendre tout au plus que notre intelligence, avant que la sensibilité lui ait rien fourni, est comme un tableau où rien n'est tracé. Mais une fois que l'expérience de la vie a commencé, ce vide commence à se remplir; il se trace dans l'entendement, avec les perceptions extérieures, des pensées ou connaissances diverses qui ne viennent pas de la sensation, puisque la sensation ne les a pas. L'intelligence n'est donc pas un pur vide, la tablette n'est pas inerte, et la puissance qui fait apparaître sur cette page blanche les caractères intelligibles du verbe intérieur est une vertu propre qui réside en nous et qui n'est pas plus le sens et ses impressions que l'air n'est la respiration. En répétant les mots de *Tabula rasa*, les métaphysiciens ont donc été presque toujours obligés d'en interpréter et d'en modifier le sens, au point de

trahir eux-mêmes l'impropriété de l'expression.

Locke ne pouvait manquer d'écarter le sens littéral des deux propositions accréditées par la scolastique. Il n'adopte même pas la rédaction traditionnelle de l'une et de l'autre. Mais il en conserve encore trop fidèlement la pensée générale. D'abord il conçoit, *par supposition*, l'âme au commencement comme une *table rase* où ne sont tracés aucuns caractères. Or, la supposer telle n'a aucun sens, ou c'est croire qu'elle est telle; car à quoi bon la supposition, si elle n'est pas tenue pour conforme à la vérité? Et Locke se demande alors comment l'âme, étant en cet état, vient à recevoir des idées. D'où tire-t-elle ses connaissances? « A cela, dit-il, je réponds en un mot : *de l'expérience.* » Cette réponse vaut mieux que le sens littéral de la maxime scolastique qu'elle remplace. Elle est équivoque, c'est-à-dire qu'elle peut être interprétée de deux façons. Il y en a une qui la rend plausible. Toute connaissance de fait présuppose une première expérience de la vie, c'est-à-dire qu'on a commencé à sentir. Sous ce rapport, on peut soutenir que l'expérience est *le fondement de toutes nos connaissances*, quoiqu'il fût mieux de dire qu'elle en est la condition préalable. Or, l'expérience, continue Locke, se compose de la sensation et de la réflexion, et, par la réflexion, il aurait pu entendre l'*intellectus ipse* de Leibniz, la réaction, le remaniement que l'esprit humain fait subir aux matériaux de la sensation; et une analyse pénétrante et complète, en lui découvrant tout ce que le moi pensant ajoute au moi

sentant, l'aurait conduit à la connaissance exacte et totale de l'esprit humain. Mais il ne paraît désigner sous le nom de réflexion que la conscience attentive de nos opérations internes, l'observation de notre manière de penser. La réflexion est ainsi l'instrument de la psychologie, un excellent moyen de nous rendre compte de nos connaissances et de notre manière de les acquérir. Elle n'en est pas la source, quoiqu'elle en puisse être quelquefois le moyen. Elle ne les contient pas en soi, et l'expérience a prouvé qu'elle sert quelquefois à en obscurcir la clarté, à en ébranler la légitimité. Il ne suffit donc pas de nommer la réflexion pour désigner tout ce qui éclaire notre esprit ou plutôt tout ce qui constitue en nous la lumière naturelle, la lumière intérieure, la puissance de concevoir les choses et les rapports des choses, la raison enfin qui ajoute aux perceptions les idées [1].

La crainte excessive de rencontrer des idées innées ou de paraître en favoriser l'existence, en reconnaissant dans notre esprit des vertus et des lois qui produisent nécessairement de certaines idées, a comme paralysé la sagacité de Locke, et l'a empêché, lui qui décrit avec tant de soin, quelquefois avec tant de bonheur, les facultés de l'esprit humain, de tirer de leur existence les vérités qu'elles supposent. Il est cependant évident que nos facultés ne sont qu'un jeu fortuit et insignifiant, s'il n'existe de certaines vérités auxquelles elles se rapportent.

[1] *De l'Entendement humain*, liv. II, ch. I, § 2, 3, 4, 5 et 20.

Citons en exemple la faculté du raisonnement : que veut-elle dire, si elle ne suppose que la conclusion sort des prémisses, que la conséquence se lie au principe? C'est là ce qu'on peut appeler une idée nécessaire. Tels sont, en effet, les principes de la logique, et notre entendement, apparemment, est, entre autres choses, un appareil logique. Il y a donc une liaison naturelle entre la constitution de notre intelligence et certaines vérités nécessaires. Ce sont elles qu'on a appelées, improprement, je le veux, des idées innées; mais c'est pour avoir attaché à cette locution incorrecte une importance excessive, qu'acharné à la proscrire, Locke a éliminé avec elle des notions justes qui lui semblaient la reproduire, et des faits qu'un observateur tel que lui devait apercevoir. Sous ce rapport, il est, je dois le dire, inférieur à Herbert et à Culverwel, et il a laissé dans sa description de l'esprit humain, par conséquent dans toute sa philosophie, une lacune de laquelle ont résulté toutes ses erreurs. On pourrait dire que c'est là son erreur unique; mais elle est grande.

Cette erreur lui a attiré la plus injuste de toutes les critiques, je dirais presque la plus calomnieuse. C'est celle qui lui impute d'avoir systématiquement ébranlé les fondements de la morale, et fait du bien et du mal une affaire de sensation. Pour se disculper d'un tel reproche, il ne suffirait pas d'invoquer la pure et haute moralité qui règne dans tous ses écrits comme dans toute sa vie; un philosophe ne peut en appeler de ses idées

à ses mœurs, et son exemple ne justifie pas sa doctrine. Si elle est condamnée par ses conséquences, le penseur en répond, quoique l'homme soit innocent. Mais toute l'œuvre de Locke respire le rationalisme, c'est-à-dire la foi dans les principes de la raison. Comment donc aurait-il douté de la morale? Il s'est une fois posé cette question : La morale est-elle démontrable? Il n'a pas hésité à répondre par l'affirmative. Les idées de devoir lui paraissent évidentes par elles-mêmes. La mesure du juste et de l'injuste est l'objet d'une science aussi exacte que les mathématiques. Cette science repose sur deux idées aussi claires pour nous qu'aucune de celles dont s'appuye une démonstration quelconque, l'idée d'un être suprême et l'idée de nous-mêmes; nous sommes son ouvrage et nous dépendons de lui. En parlant ainsi apparemment, Locke déclare que les vérités morales sont pour lui de l'ordre des vérités nécessaires. Que peut-on vouloir de plus[1]?

D'où vient cependant qu'il s'est obstiné à rechercher les variations bizarres et souvent odieuses qu'ont subies les mœurs et les croyances morales des différents peuples, et pourquoi semble-t-il en retracer avec complaisance le triste tableau? Veut-

[1] Essai, liv. IV, ch. III, 18. — Wewhell s'arme contre Locke d'un passage où il dit que le bien et le mal ne sont rien que plaisir et peine. Mais Wewhell cite lui-même les lignes qui suivent et qui expliquent que nos actions volontaires sont contraires ou conformes à une loi dont la violation ou l'observation a, par la volonté du législateur, des conséquences qui intéressent notre bonbeur. Or, jamais l'idée d'un législateur, d'une loi, d'une sanction future, n'a passé pour appartenir à la doctrine épicurienne qui fonde la morale sur le plaisir. *Mor. phil.*, *leot.* V, p. 92.

il donc que la morale soit incertaine et changeante? Nullement; il poursuit sa guerre passionnée contre les idées innées. Il tient à démontrer qu'il n'y a pas plus d'idées innées en matière de devoir qu'en aucune autre. Car s'il y en avait, tous les hommes dans tous les temps jugeraient du bien et du mal de la même manière. Mais si le contraire arrive, il n'en infère point que les règles de l'honnête et du juste soient arbitraires et flottantes. Locke n'est point un sceptique. Il a foi à la vérité et à la raison, et des inégalités ou des disparates de la morale des différents peuples, il ne conclut pas plus que la morale n'existe pas, qu'il ne concluerait qu'il n'y a pas de géométrie, de ce qu'il y a des peuples qui ne la savent point, ou que l'astronomie est une chimère, parce qu'il a fallu des siècles aux nations civilisées pour se mettre d'accord sur le système du monde. Ce n'est point à la morale qu'il s'attaque, c'est à la sagesse humaine.

Quoiqu'il ait sans doute trop insisté sur d'odieuses erreurs, quoique rassemblant trop diligemment les preuves de la perversité des hommes, il ait fourni contre l'autorité absolue des idées de devoir des arguments à ceux qui font de la tradition ou du consentement général le signe unique de la vérité, Locke n'est point de ceux-là, et s'il paraît trop curieux de découvrir et de signaler des préjugés, c'est qu'il n'a foi qu'à la raison formée par la méditation et la critique. Pour sa philosophie, les opinions d'un temps ou d'un pays ont peu d'importance; et d'ailleurs on ne saurait lui contester que la moralité des

hommes dépende en grande partie de l'éducation, de l'habitude, de la civilisation. Les peuples éclairés connaissent des devoirs qu'ignorent les peuples barbares. Locke ne saurait être reprochable d'avoir cru que la conscience humaine gagnait quelque chose aux progrès de l'esprit humain.

Seulement, dans cette question comme dans toute autre, sa crainte excessive de rencontrer des idées innées lui a fait négliger, omettre, méconnaître ces lois de notre nature qui la mettent dans un accord préétabli avec les vérités, objets de notre intelligence, et notamment ce principe naturel de discernement du bien et du mal qui est en nous et qui se retrouve toujours, bien que le développement en soit souvent arrêté ou dévié par l'ignorance, l'erreur et la passion. En se mettant dans la nécessité de tout dériver de la sensation et de la réflexion, il n'a pas vu que la réflexion, simple faculté qui s'applique aux choses et n'en contient aucune, ne peut tirer de la sensation que la sensation même, et que par conséquent son travail serait indéfiniment stérile, si à l'occasion de la sensation, l'intelligence ne produisait une foule de jugements et d'idées qui comportent la meilleure part de la connaissance humaine. Telle est, entre autres, l'idée morale qui peut bien naître à la suite de nos sensations, mais qui n'y est certainement point comprise. Là est le défaut général, essentiel, de la doctrine de Locke, et quoique cette erreur psychologique rende impossible d'expliquer la formation de nos idées et l'acquisition des vérités qui nous éclairent, elle ne

porte dans son esprit aucune atteinte à ces vérités mêmes, et il n'a pas cessé un seul instant de croire à la raison absolue. Quoi qu'on en ait dit, de Hobbes à Locke la distance est grande. Oserai-je dire qu'elle peut se mesurer par celle qui sépare la restauration de 1660 et la révolution de 1688? Quelques-uns de mes contemporains me comprendront : ce sont ceux qui savent qu'il n'y a pas si loin de la philosophie à la politique.

Quoi qu'il en soit, Locke, ainsi que tous les esprits supérieurs venus à temps, a dû exercer une large influence autour de lui, comme après lui; cette influence a dû se manifester en écoles différentes et produire des effets très-divers. Ce que nous avons appris jusqu'ici du génie britannique ne nous permet pas de douter que les doctrines religieuses, comme les doctrines philosophiques, ne se soient ressenties de la direction qu'il a donnée à la pensée dans son application aux choses abstraites.

Locke en tout, Locke comme philosophe et comme chrétien est un rationaliste, et le rationalisme, sans être incompatible avec la religion révélée, a une forte tendance à s'arrêter dans la religion naturelle. Si Locke ne s'est pas montré aussi exclusif, on peut croire que les souvenirs d'une première éducation puritaine, ceux de la révolution, l'amour de la liberté liée au protestantisme, un sentiment très-vif et très-réfléchi de la valeur morale et de la nécessité sociale d'un christianisme traditionnel et réformable à la fois, enfin un noble désir de perfection ont contribué à le retenir sur le penchant

où pouvaient l'entraîner l'esprit et la méthode de sa philosophie.

Le rationalisme, en effet, s'il devient la forme dominante de toute science et de toute conviction peut engendrer l'indifférence ou plutôt l'opposition à tout ce qui s'apprend, s'introduit ou se développe dans l'esprit sous une autre forme ou par une autre voie, et c'est pour cela qu'il est souvent désigné comme l'ennemi de la foi chrétienne. Il devait donc arriver que, parmi les disciples de Locke, il y en eût qui regarderaient comme le principal emploi à faire de son exemple et de ses leçons de combattre les croyances qui se fondent sur les preuves historiques et les preuves de sentiment, et la première de ces croyances, la religion révélée. Tel fut Anthony Collins[1], et il faut croire que Locke ne voyait pas avec un grand déplaisir cet effet de son enseignement, car de ses jeunes disciples, il n'en est pas à qui il ait témoigné plus d'estime et d'affection. Collins est, en effet, avec d'assez grands défauts d'esprit, le meilleur représentant de cette école de déistes flottants, Blount, Toland, Tindal, Morgan, qui se continua pendant le premier tiers du dix-huitième siècle et finit avec Bolingbroke.

Mais la philosophie de Locke a produit d'autres adeptes que des incrédules. Le rationalisme chrétien, dont il n'était pas d'ailleurs le créateur et qui depuis le temps de Hales et de Chillingworth s'était perpétué par les évêques latitudinaires, prit, grâce

[1] Élevé à Cambridge, 1676-1729.

à lui, une plus grande valeur philosophique et un plus grand crédit dans le monde, ce qui pendant un temps en a fait presque la seule manière de concevoir et de défendre la religion. La beauté de sa morale, son utile influence sur les mœurs et l'autorité des Écritures sainement mais librement interprétées sont restées, pendant une grande partie du dernier siècle, les vérités les plus communément invoquées comme preuves de la religion et raisons de la foi. Edmond Calamy, Hoadly, Watts, Peirce et bien d'autres de toutes les sectes ont tous, à quelque moment, suivi ce système d'apologétique sérieux et sensé qui peut admirablement convenir à une époque de calme où la raison pratique prend de l'empire et relègue dans l'ombre les autres puissances, les autres besoins, les autres faiblesses, si l'on veut, de la nature humaine. Mais peut-être ne suffit-il pas à la satisfaire, à la dominer tout entière, et surtout il ne saurait continuer bien longtemps de soutenir seul la religion sans la refroidir, sans la dessécher, sans la rendre plus vulnérable aux atteintes du doute, de la critique et surtout de l'indifférence. Cet affaiblissement des autres principes de foi et de piété qui, particulièrement au sein des masses populaires, attisent le foyer religieux, a rendu nécessaire et possible une réaction puritaine sous un nouveau nom ou le réveil protestant de 1736.

Si équitable et si bienveillante que restât la raison dans son contact avec le christianisme, elle ne pouvait se défendre de le refaire en quelque sorte à son

image, et souvent, même chez des docteurs que l'Église révère, elle a dérivé vers ces variations du dogme qui, si modérées qu'elles soient dans l'expression, rappellent les noms d'Arius et de Pélage; et c'est un fait historique que ces opinions, qui ne sont nulle part désavouées dans les écrits de Locke, n'ont cessé de reparaître plus ou moins ouvertement chez la plupart des continuateurs du mouvement philosophique, puisqu'elles se mêlaient au théisme profond et démontré de Samuel Clarke, à la foi militante d'un défenseur de l'Évangile, aussi savant, aussi résolu que le docteur Lardner. C'est peu se hasarder que de les attribuer aux philosophes qui, tels que Hartley et Priestley, ont poussé à ses derniers progrès la métaphysique de Locke.

Enfin un système philosophique n'est pas seulement l'origine des travaux qui l'ont continué, il est aussi pour quelque chose dans l'existence des doctrines qui se sont élevées pour le combattre. Les extrémités auxquelles l'aversion des idées innées a poussé Locke en psychologie pouvaient amener une réaction qui, sous de nouvelles formes, lui opposerait soit les principes de lord Herbert, soit ceux de Cudworth, combinés avec toute la liberté de penser qui sied au véritable rationaliste. Le hasard a voulu que le premier adversaire que Locke ait rencontré en philosophie, le plus ingénieux peut-être comme le plus brillant, fût un de ses élèves, au moins de ses auditeurs, le représentant d'une famille au sein de laquelle il avait vécu, tout à la fois comme un maître et comme un ami. Lord Shaftesbury, troi-

sième du nom, est au fond un censeur de Locke, et son esprit, moins exact et moins sage, plus entreprenant et plus hardi, oppose à sa métaphysique un platonisme vague mais décidé, à son rationalisme chrétien un rationalisme sceptique, à l'aridité de sa méthode analytique, les fictions d'une esthétique spiritualiste. Aussi ennemi que Locke de l'enthousiasme mystique, il comprend mieux que lui l'imagination, sans mériter pour cela d'être mis par Montesquieu au rang des grands poëtes.

Et, quoique pour l'ordre et la force du raisonnement il soit fort au-dessous de l'idéal du philosophe, il est peut-être plus près que de plus puissants logiciens de la vérité métaphysique. Il fait un grand pas vers cette large doctrine, qui reconcilierait la raison expérimentale et la raison spéculative. Leibniz n'hésite pas à lui reconnaître *une philosophie sublime*, et là où il s'attendait à n'en trouver qu'*une semblable à celle de M. Locke*, il a été, dit-il, *amené au delà de Platon et de Descartes*[1]. C'est beaucoup dire.

Nous venons de nommer celui qui, le premier, a jugé Locke sur le continent. Leibniz lui a consacré le plus considérable de ses ouvrages. Dans ses *Nouveaux essais*, qui ne parurent pas de son vivant parce que Locke n'était plus là pour lui répondre, il le traite avec plus de bienveillance qu'il n'a traité Descartes; mais il le suit pas à pas, et chaque cha-

[1] *Jugement sur les œuvres de M. le comte de Shaftesbury*. T. V de l'édition de Dutens, p. 45.

pitre est un dialogue écrit en français, où Philarète analyse et résume la doctrine de l'original anglais dans le chapitre correspondant, tandis que Théophile la développe, la complète, et plus souvent la redresse en ayant à peine l'air de la réfuter. L'ouvrage fait donc bien connaître Locke et Leibniz ensemble; mais, quoique la lecture en soit facile et même agréable, ceux que le seul mot de métaphysique épouvante trouveront dans les vingt pages de l'avant-propos, la plus forte, la plus importante critique qu'on puisse à mon avis diriger contre l'*Essai sur l'Entendement humain*, et dans les plus récentes apologies de Locke, je n'ai pas vu qu'aucun écrivain anglais en ait détruit la force ou même remarqué la gravité.

Ce n'est pas qu'il n'y ait à profiter dans ces apologies, et les auteurs ont eu raison d'en appeler des jugements superficiellement dédaigneux qu'un certain monde a mis à la mode, quand il s'agit de ce qu'admiraient Addison et Voltaire. Locke n'a pas plus échappé que Bacon à cette méthode d'impertinent persiflage dont le comte de Maistre a donné les premiers exemples. En Angleterre, Locke est traité avec plus de respect, même par ses adversaires. Son autorité a sans doute baissé, surtout du fait des Écossais; mais on y passerait pour extravagant, si l'on ne parlait avec une haute estime de l'*Essai sur l'Entendement humain*. Dugald Stewart est une des lumières de l'école qui a fondé sa doctrine et sa renommée sur une sérieuse critique de Locke, et voici ce qu'il dit de son livre :

« C'est une addition précieuse à la théorie de l'esprit humain ; la plus riche contribution de faits bien observés et bien décrits qui ait été jamais léguée par un seul individu, et la source incontestable, quoique pas toujours reconnue, des plus fines conclusions touchant les phénomènes intellectuels qui ont été depuis mises en lumière par les recherches de ceux qui sont venus plus tard. » Un des juges les plus habiles et les plus écoutés, sir James Mackintosh, mesurant avec sagesse l'éloge et la critique, déterminant avec sagacité l'objet et la méthode de Locke, a pu dire avec l'approbation de tous que dans le monde de l'âme, où les découvertes sont rares, où le plus grand service que puisse probablement rendre la science est de redresser la marche de l'esprit humain, son mérite était sans rival. Remarquons surtout les apologistes que Locke a trouvés en dehors de son école proprement dite. Aux louanges de parti, ils ont substitué des éloges plus restreints, mais mieux motivés. Ils ont cru mieux servir sa réputation en lui retirant quelques-uns des titres suspects qui l'avaient longtemps fondée. Des écrivains distingués, Hallam, M. Henri Rogers, j'ajouterai M. Tagart, quoique lockiste déclaré, ont à l'envi soutenu qu'à tort Locke avait été tour à tour loué ou accusé d'être le père du sensualisme français, et que Voltaire l'avait plus vanté qu'il n'aurait dû. C'est aujourd'hui la manière reçue de le défendre.

Tout le monde sait que la philosophie écossaise a pour point de départ la critique de Locke. C'est donc par esprit de justice que Stewart, qui ne lui

épargne presque aucune des objections de Reid, et qui trouve difficile de nommer un livre qui contienne autant de propositions contestables que l'*Essai sur l'Entendement humain*, s'est cru cependant obligé de reconnaître qu'une bonne partie des doctrines gravement fausses qu'on lui a attribuées en mal comme en bien viennent tantôt de l'inexactitude ou de l'incohérence de sa diction, tantôt et plus souvent de l'inadvertance ou de l'ombrageuse sévérité de ses critiques. Ainsi Stewart montre de quels passages corrigés par d'heureuses contradictions ont profité les contemporains de Voltaire pour lui faire honneur de la doctrine qui réduit en principe les idées à des sensations. De même il prouve assez bien que, dans les pages où Locke a paru ébranler l'immutabilité des distinctions morales, il n'a véritablement attaqué que l'immutabilité de l'esprit humain, en montrant combien il varie dans sa manière de concevoir et d'appliquer les principes invariables du bon et du juste.

Les mêmes considérations ont été reprises avec de nouveaux développements par Hallam, et sa haute raison, sa bienveillante sagacité est d'autant plus libre d'étendre sur Locke une protection impartiale, qu'il n'est, lui, engagé dans les liens d'aucune école, et n'hésite pas à blâmer la façon dont Reid lui-même a représenté et jugé la philosophie que devait remplacer la sienne. La bonne foi de Reid échappe à l'ombre d'un soupçon; mais il se peut qu'à l'égard de Locke, comme de quelques autres, il ait abondé dans le sens de ses préventions et cru

reconnaître les erreurs dont il aimait à triompher. Hallam d'ailleurs, comme tous les bons juges, reproche à Locke une ambiguïté de langage qui a pu nuire à la saine interprétation de sa philosophie; mais il n'en est pas moins convaincu que, parmi les modernes, aucun, par l'étendue de ses recherches et par l'originalité de ses découvertes, n'a mérité d'être mis sur la même ligne que lui. Pour Hallam aussi, c'est à tort qu'il a été tantôt loué, tantôt accusé d'avoir exclusivement édifié la connaissance sur la base de la sensation, et quoique dans un passage célèbre il ait élevé des doutes sur l'incompatibilité absolue de la matière et de la pensée, il ne doit pas être soupçonné d'avoir méconnu l'immatérialité de l'esprit, pas plus que d'avoir nié l'existence de la loi naturelle, pour avoir signalé les erreurs de la conscience. Si Stewart, qui met les deux premiers livres de l'*Essai* au-dessous des deux derniers, y trouve cependant « la plus vaste collection de faits aussi bien observés que bien décrits dont un seul individu ait jamais enrichi cette branche de la science, » Hallam regarde que rien n'est plus admirable dans tout l'ouvrage que tout le troisième livre sur la nature des mots. « L'ouvrage entier est peut-être la première et cependant la plus complète carte de l'esprit qui ait encore été tracée, le répertoire le plus ample de vérités relatives à notre être intellectuel, et le livre que nous sommes obligés de nommer le premier dans la science métaphysique. »

M. Henri Rogers est un excellent appréciateur en

matière de philosophie. Ce qu'il a écrit sur Locke mérite d'autant plus qu'on s'y arrête, qu'il est venu après M. Cousin, et tient grand compte de son autorité, quand même il s'en écarte[1]. A l'égard de Locke, son point de vue se rapproche beaucoup de celui de Stewart et de Hallam, tandis que M. Morell, dans son *Histoire de la Philosophie du dix-neuvième siècle*, incline davantage aux idées du critique français. M. Rogers se croit fondé à soutenir que Locke ne doit pas plus être regardé comme le père de la philosophie dite du sensualisme qu'Aristote ne doit répondre de la scolastique. Il s'attache à prouver à Reid que Locke, en repoussant les idées innées, a reconnu une raison naturelle ou du moins un sens commun supérieur; à Leibniz, que Locke n'a point rejeté l'existence des vérités nécessaires; aux admirateurs passés comme aux critiques actuels, qu'il n'a soutenu en principe aucun des systèmes dont peuvent se prévaloir ceux qui réduisent toute connaissance à la sensation, toute existence à la matière, toute substance à un phénomène, toute morale à une convention. Le point sur lequel M. Rogers abandonne entièrement Locke, c'est sa théorie de l'identité personnelle. Quant aux doutes sur la matière pensante, il les réduit à un passage irréfléchi et inconséquent, et en reconnaissant dans l'*Essai* des imperfections de détail, des fautes même contre l'exactitude et la clarté, il se croit en droit de dire

[1] *Essays selected from the Edinburgh Review*, by Henry Rogers. Lond., 1855. T. II, p. 1.

qu'aucun traité de philosophie aussi volumineux n'a contenu moins d'erreurs.

Nous accorderions à M. Rogers toutes ses interprétations de la doctrine de Locke que nous ne pourrions convenir avec lui que la philosophie française du dix-huitième siècle n'ait pas dans Locke son origine, et qu'il n'ait pas contribué puissamment à accréditer des opinions dont M. Rogers est aussi éloigné que nous. C'est ce que nous prouverons mieux en examinant un ouvrage instructif et piquant où M. Tagart a repris sur tous les points l'apologie de la philosophie de Locke[1].

Cet ouvrage a été un des signes de la réaction de ces dernières années en faveur d'une philosophie qui ne soit pas écossaise, qui ne devienne pas allemande. Il y a déjà quelque temps que ce qui vient d'Écosse a perdu faveur en Angleterre. Le règne d'Édimbourg est passé : la *Revue* qui porte son nom est devenue tout simplement un journal de Londres. Cependant l'influence posthume de Coleridge a répandu dans beaucoup d'esprits des doutes sur la profondeur et l'orthodoxie du rationalisme tempéré, où s'est maintenu pendant plus d'un siècle l'esprit littéraire et philosophique en Angleterre. La critique germanique, grosse de bien autres témérités, a commencé son travail de destruction, et elle est venue contrarier un mouvement d'idées qui durait depuis Bacon. C'était le moment pour une

[1] *Locke's Writtings and Philosophy* by Edward Tagart London, 1855.

doctrine nationale de se montrer, et divers efforts ont été tentés, parmi lesquels il est juste de distinguer ceux de M. Smart, qui a essayé de fonder une nouvelle école de métaphysique. Nouvelle, elle ne le serait que parce qu'elle donnerait une organisation dernière à la philosophie de Locke. Bacon, Locke, Horne Tooke sont les maîtres de M. Smart, et son idée principale est celle que Condillac avait eue avant Tooke. On la connaîtra d'un mot, si je dis qu'un des plus sérieux reproches que Tooke adresse à Locke c'est de n'avoir pas fait de l'*Essai sur l'Entendement humain* une grammaire.

M. Tagart ne tombe pas dans le paradoxe de réduire toute métaphysique à la philosophie du langage ; mais, comme M. Smart, il a à cœur de restaurer la vraie philosophie anglaise, et il n'hésite pas à en regarder Locke comme le créateur. C'est donc sa défense qu'il entreprend contre les Écossais, les Français et les Allemands. Des trois nations la nôtre a le moins à se plaindre. Entre M. Tagart et nous, il y a dissentiment, rien de plus. Il y a davantage entre les autres et lui, il leur en veut. Son patriotisme soupçonne que Locke est trop Anglais pour que des étrangers le comprennent bien et lui rendent justice. Naturellement ce sont les Écossais qui ont le plus tort d'être ces étrangers-là ; mais si leur censure de Locke a trouvé crédit, c'est parce que les Français, par leurs louanges passées, l'avaient mis en suspicion. Que dire donc, s'il n'avait pas plus mérité les louanges que la censure ? M. Tagart avait plus d'un motif pour tenir à la réputation phi-

losophique de Locke, étant un ministre unitairien, et par conséquent un membre d'une Église qui retrouve dans Locke le fond de ses croyances religieuses. Or, pour une secte dont la foi est déjà fort attaquée, il ne serait pas sans inconvénient de prendre pour maître l'écrivain qui, par sa métaphysique, aurait frayé la route à l'incrédulité moderne. Déjà, dans un excellent livre sur l'histoire religieuse de l'Angleterre, M. Tayler avait expliqué l'influence de Locke sur son temps, en s'efforçant de la grandir et de l'innocenter à la fois. M. Tagart trouve que Locke, pour la pensée et le style, est un écrivain tout anglais, que sa philosophie, empreinte au plus haut degré du caractère national, ne saurait être légèrement abandonnée par quiconque est fidèle soit au génie, soit à la gloire britannique, et que des Français, voire des Écossais, ne sont guère recevables à le juger, et dans tous les cas ne doivent pas être légèrement écoutés, lorsqu'ils prétendent le caractériser. L'accusation grave, c'est moins encore l'accusation de matérialisme que celle de scepticisme. Or, le matérialisme, il n'est point dans Locke, car il ne faut pas donner ce nom à toute philosophie qui, semblable à celle d'Aristote, fait une juste part à l'expérience sous le nom de sensation. Le génie anglais est essentiellement aristotélique, et quant au scepticisme, si cette plante funeste a poussé sur le sol britannique, c'est au pied des montagnes de la Calédonie. Le grand coupable est l'Écossais Hume, Hume le véritable maître des incrédules français, des incrédules allemands, Hume dont les erreurs

subtiles ont fait tout le succès des airs de sens commun de la philosophie de Reid, des apparences de profondeur de la philosophie de Kant.

Sans entrer dans le fond de la question, on pourrait répondre à M. Tagart que difficilement le hasard, une méprise, un artifice aurait pu décider toute une école, toute une génération à se donner pour chef un philosophe qui n'aurait rien eu de commun avec elle, qui n'aurait rien pensé de ce qu'elle pensait. On peut sans doute exagérer de certaines opinions, on peut abuser d'une doctrine, et coudre indûment à un principe des conséquences qui n'en sortaient pas naturellement. Ainsi Condillac a certainement exagéré Locke. Avec moins de flexibilité, d'étendue, de mesure, Condillac avait plus de sévérité et d'exactitude : c'est un écrivain meilleur et plus précis, c'est Locke absolu. Il n'est pourtant, pas plus que Locke, coupable d'opinions intentionnellement contraires aux vérités fondamentales de toute religion; il n'a contesté à l'âme aucun des attributs qui lui promettent une existence indépendante. Son spiritualisme est positif, et cependant il a outré la philosophie des sensations et prêté appui à ses continuateurs matérialistes. Il a travaillé pour eux sans penser comme eux. Mais comment supposer qu'il ait été la dupe d'une illusion en se croyant le disciple de Locke, et sans l'acquitter du reproche d'avoir aggravé sa doctrine, comment prétendre qu'il n'en ait rien pris, et ne lui ait pas dû une seule de ses erreurs? Faites aussi grande que vous voudrez la part addi-

tionnelle d'empirisme exclusif apportée par les successeurs de Locke à sa philosophie, il faut bien qu'il soit pour quelque chose dans ce qu'on a répété en son nom, qu'il soit au moins le fondateur involontaire de l'école qui l'a proclamé son chef.

Locke a eu le mérite d'écrire sur la philosophie dans la langue de tout le monde. Il avait en aversion la scolastique et son langage. Rendue accessible à tout esprit sérieux, la philosophie devait être plus utile et en même temps plus raisonnable et plus vraie; mais, en évitant d'être technique, on court le risque d'être moins précis et moins exact. On s'expose à ne pas employer les termes avec une propriété constante, avec une valeur bien déterminée. L'équivoque, la métaphore, l'à-peu-près sont des défauts auxquels les plus habiles se soustraient malaisément, et l'opinion unanime des critiques nous avertit que Locke est loin de les avoir évités. Dugald Stewart et sir William Hamilton, Hallam et M. Rogers sont d'accord : le style de Locke est un fort bon anglais; il est correct, simple, raisonnable, quelquefois même ingénieux et piquant, mais il est lâche et traînant, et rarement amené à cette justesse et à cette lucidité qui sont la première parure de la science. Il ne paraît pas que Locke se fît un grand travail d'écrire et qu'il prît beaucoup de peine pour dire le mieux possible ce qu'il voulait dire. Les réflexions jetées dans ses journaux sont philosophiquement aussi bien écrites, si ce n'est mieux, que ses ouvrages destinés au public. S'il avait longuement pensé aux matières traitées dans l'*Essai*,

il ne semble pas en avoir fortement médité la composition, pas plus que la rédaction. Le sujet est mal limité; les deux premiers livres pourraient être séparés des deux derniers; l'ordre dans lequel ils sont placés paraît arbitraire. L'ouvrage n'est pas un tout cohérent, une déduction méthodique dont les diverses parties s'éclaircissent, se rectifient et se corroborent mutuellement. Ce reproche grave, qui tombe sur l'ouvrage et l'écrivain, peut venir en atténuation pour la doctrine et le philosophe.

Une autre observation, qui porte davantage sur le fond des choses, expliquera mieux les erreurs de Locke, ses erreurs réelles et ses erreurs supposées. Il s'est trouvé en présence d'une difficulté ou même d'une contradiction que rencontrent presque tous les réformateurs, car il prétendait certainement l'être de la philosophie qu'on enseignait dans son pays et faire ce dont on ne s'était jamais avisé. Une réforme, une innovation en tout genre, ne saurait être assurément regardée comme un acte de scepticisme; elle n'atteste nulle défiance de la raison. Tout au contraire; en tout genre, même en politique, elle est un effort de la pensée contre le fait, elle est le raisonnement opposé à la tradition. Une telle tentative suppose ordinairement qu'on s'est trompé jusque-là et qu'on se trompe encore, qu'il y a de l'erreur, du mal, de l'abus à déraciner. Elle atteste donc à la fois la force et la faiblesse de l'esprit humain; elle oblige ceux qui l'entreprennent à beaucoup insister sur ses erreurs passées, sur ses

progrès actuels, à exalter à la fois la puissance des préjugés et celle de la raison. Aussi nul ne dit-il autant de mal des opinions humaines et de l'état des sciences avant lui que le philosophe qui aspire à les remettre dans la voie de la vérité, et qui par là même témoigne de sa confiance dans cette humaine intelligence qui produit les opinions et les sciences. On peut croire que l'orgueil individuel trouve moyen de concilier cette contradiction, et je n'entreprendrai pas de soutenir la thèse de la modestie des philosophes. Les plus célèbres parmi les modernes, Bacon, Descartes, Locke, Kant, Reid, ont été de la dernière sévérité pour leurs prédécesseurs, et si Leibniz se montre un peu plus indulgent ou plus équitable, il prend sa revanche sur ses contemporains. Cependant, comme un auteur aurait mauvaise grâce à opposer son génie personnel à tout le génie du passé, c'est ordinairement une méthode perfectionnée, une idée heureuse, une observation presque fortuite, qu'il présente comme un nouveau fil du labyrinthe, et c'est ainsi que, sans trop d'arrogance, il peut promettre à l'esprit humain les succès qui lui ont manqué jusqu'à présent. Locke, malgré la discrétion et la modération avec lesquelles il s'exprime, avait le plus grand mépris pour l'enseignement des écoles régnantes, le plus ferme désir de changer la direction de la science philosophique. Il semble en vérité croire qu'elle n'existait pas encore. Les noms de Platon et d'Aristote ne se rencontrent pas sous sa plume. Il a écrit quelques pages sur les lectures nécessaires à l'instruction

d'un *Gentleman*[1]. Il ne recommande pas un seul ouvrage de philosophie, pas même une ligne de Bacon. C'est donc une réforme radicale qu'il avait entreprise, et il pensait que le meilleur procédé pour l'opérer, c'était une nouvelle étude de l'esprit humain. Il pensait encore, autre vérité, mais qu'il exagérait, qu'on n'avait pas bien connu les limites de l'esprit humain, dont les illusions, les fictions, les méprises, le goût présomptueux pour l'hypothèse avaient enfanté presque tous les préjugés, devenus une prétendue science. De là chez lui un vif empressement à convaincre l'esprit humain de faiblesse et d'erreur, et une inclination constante à révoquer en doute, à taxer de fausseté ou d'incertitude les affirmations dogmatiques qu'il rencontre dans les livres. Il fait donc un véritable abus du « Que sais-je? » de Montaigne, et cet homme, si confiant en toutes choses dans les droits de l'examen contre l'autorité, multiplie les déclarations d'incertitude et d'ignorance que Voltaire a prodiguées depuis à son exemple, en variant les formes gracieuses d'une humilité jouée qui impatiente et ne persuade pas. Ainsi Locke a pu encourager et autoriser le scepticisme.

Néanmoins ce sceptique a les opinions les plus décidées. Il a défendu, non sans péril, les plus grandes causes de son temps; il n'a soutenu aucune opinion qu'il n'en eût recherché les principes. En métaphysique, il se croit dans le vrai, et il ne de-

[1] *Some thoughts concerning reading.*

mande pas mieux que de faire école. Sa méthode, qui est la bonne d'ailleurs, celle de la philosophie depuis deux siècles, lui inspire confiance, comme étant celle de l'expérience. Quoique dans ces termes généraux la méthode soit la même en métaphysique qu'en physique, elle doit se modifier à raison des objets à étudier et du procédé par lequel on les étudie, et Locke n'a pas toujours, dans sa pratique et surtout dans ses réflexions générales, assez marqué la différence de l'expérience interne à l'expérience externe. Il a donné plutôt les exemples que les préceptes de la première. Observateur et médecin, né dans la patrie de Bacon et de Hobbes, qu'il n'imite guère, qu'il ne cite pas, mais qui avaient mis en grand relief l'importance des faits extérieurs, ami de Newton et de Boyle, ces habiles interprètes de la nature, poussé par son génie propre, comme par celui de son pays, à ne jamais séparer le visible de l'invisible, l'utile du vrai, le réel de l'idéal, il s'attache avec une prédilection marquée aux connaissances sensibles, aux phénomènes percevables, aux explications physiologiques, à tout ce que l'ancienne science avait trop négligé. Il tend donc à substituer un engouement à un autre et à préparer l'absorption de la philosophie morale dans la philosophie naturelle. On en a la preuve, lorsque, dans un passage qui fait d'ailleurs honneur à sa modestie, celui pour qui Platon et Aristote semblent ne pas exister, pour qui la scolastique n'a que des chimères, qui ne se proclame point l'élève de Bacon et ne cite Descartes que pour le réfuter, dit

simplement, en parlant de son ouvrage : « Tout le monde ne peut pas espérer d'être un Boyle ou un Sydenham, et dans un siècle qui a produit d'aussi grands maîtres que l'illustre Huyghens et l'incomparable M. Newton,... c'est un assez grand honneur que d'être employé en qualité de simple ouvrier à nettoyer un peu le terrain et à écarter une partie des vieilles ruines qui se rencontrent sur le chemin de la connaissance. » On voit là de quel côté de la science humaine le portaient ses admirations.

Cette puissance de la méthode expérimentale d'une part, et de l'autre cette déférence si commune aux traditions du faux savoir et de l'autorité établie, sont deux faits qui déterminent Locke à diminuer outre mesure la force de résistance et la force d'action de l'esprit humain. Il le soumet trop absolument aux influences extérieures, à l'empire des causes autres que lui-même. C'est pour cela qu'il fait, même en morale, une si grande part aux lois et aux coutumes, admet la toute-puissance de l'éducation, croit plutôt à la rectification de l'esprit par les méthodes qu'à sa rectitude naturelle, impute aux préjugés seuls des travers et même des passions dont triompheraient aisément les leçons de la sagesse. Cette manière de considérer la nature et même la société humaine a pris faveur dans le dernier siècle, et elle trouvait évidemment son fondement dans une métaphysique qui atténuait ou perdait de vue les ressources propres, la constitution primitive de l'esprit humain, pour rapporter ses notions et presque ses lois aux suggestions du

dehors, aux hasards de la sensation, de l'expérience, à l'action fortuite de la réflexion, au pouvoir de l'exemple, de la tradition et de l'habitude. La comparaison de l'âme humaine avec une table rase se lie assez logiquement à une certaine doctrine de l'indifférence et de l'égalité des esprits. Tout peut ainsi devenir entièrement accidentel, le savoir, les lumières et même la moralité. Je crois qu'à la faveur de ces observations on s'expliquera mieux un certain caractère ou plutôt une certaine tendance dont les habiles défenseurs de Locke n'ont pu réussir à disculper sa philosophie.

Locke tend à dériver toutes nos idées de la sensation ; mais il veut bien y ajouter la réflexion, et voilà, selon lui, les deux sources de nos idées. Rien n'est plus simple que de montrer ce qu'il y a de vérité et d'erreur dans cette doctrine. L'homme étant sensible et, dès le premier moment de son existence, mis en contact avec le monde extérieur, sa pensée commence par la sensation même, et comme l'expérience ou les expériences successives dont se compose son existence sont les occasions de ses pensées et par suite de leurs développements ultérieurs, la sensibilité est certainement en ce monde la condition générale de notre activité intellectuelle, et l'on peut dire, et l'on a dit dans toutes les écoles, que la connaissance humaine débutait avec la sensation. Cela veut-il dire que toutes nos idées viennent des sens, comme l'idée du rouge vient de la sensation du rouge ? Nullement. Personne ne connaîtrait le rouge, s'il n'en avait vu ; voilà une no-

tion résultant de la sensation et, comme on peut le dire figurément, venue des sens; mais peut-on le redire de toutes nos connaissances, de toutes nos idées, par exemple, de nos idées nécessaires? Évidemment non. Faut-il dire avec Locke que c'est la réflexion qui les donne? Sans aucun doute, la réflexion est un moyen de les distinguer, de les constater, de les dégager sous une forme précise et générale. Beaucoup de gens, n'ayant jamais réfléchi, ne se sont jamais dit par exemple : Tout ce qui commence d'exister a une cause; mais ceux-là mêmes qui n'ont jamais réfléchi se conduisent, observent, pensent, raisonnent, comme s'il était vrai que tout ce qui commence d'exister a une cause. S'ils ne supposaient implicitement cette vérité certaine, un grand nombre de leurs actes n'auraient pas de sens. Bien donc que la réflexion soit utile ou nécessaire pour reconnaître cette vérité, elle ne l'est pas pour s'en servir, pour la concevoir dans l'application, pour y croire, et comme elle est enveloppée dans bon nombre de nos actes intellectuels, la réflexion peut l'y voir, mais la réflexion ne l'y a pas mise. Il y a donc des vérités ou des notions qui, sous la forme de lois de la pensée, ne viennent ni de la sensation ni de la réflexion, et l'on a pu dire qu'elles étaient innées en ce sens qu'elles sont dans la nature de l'esprit humain. Dans toutes nos pensées particulières, la vérité nécessaire est, comme Agrippine au conseil, *invisible et présente*.

Qu'il y ait autre chose dans nos connaissances que nos sensations, c'est une vérité des plus simples,

et que prouverait au besoin l'exemple des animaux qui ont pour le moins toutes nos sensations et qui n'ont pas toutes nos connaissances. Que ce qui ajoute pour nous à leurs sensations nos connaissances soit la nature de notre entendement, laquelle nature est apparemment innée, c'est encore une vérité qui paraît d'une évidence vulgaire, si bien qu'on a peine à comprendre comment on a pu ne la pas apercevoir. Il semble donc que dans ce qui vient d'être dit, Descartes aurait reconnu sa pensée, et Locke n'y aurait pas peut-être méconnu la sienne. Le premier n'a point soutenu systématiquement la doctrine des idées innées telle que Locke la réfute, et celui-ci n'a jamais développé ce sensualisme exclusif que ses continuateurs ont prétendu lui emprunter ; c'est une doctrine qui l'avait précédé et qu'il n'avait reproduite qu'en la tempérant. Elle est plus absolue dans Gassendi, chez qui on lit textuellement : *Omnis idea oritur à sensibus.* C'est là que Locke aurait pu la découvrir par l'*Abrégé* de Bernier, si elle n'eût été en quelque sorte vulgarisée par le péripatétisme scolastique. C'est là que les philosophes français n'ont pas voulu l'aller chercher, aimant mieux la rajeunir et l'exagérer que de la remettre à sa date comme un préjugé des temps passés, au point que Turgot lui-même a écrit : « Locke, en nous apprenant ou plutôt en nous prouvant le premier que toutes les idées viennent des sens..., nous a montré le véritable point d'où les hommes sont partis et où nous devons nous replacer pour suivre la génération de toutes nos idées. »

Il est donc vrai qu'il a formé les philosophes français; mais ils ont pu outrer sa doctrine, parce qu'une école ne manque jamais d'ajouter aux leçons du maître; en Angleterre même, les disciples de Locke en ont fait autant. Il me semble que Toland et Collins ont toujours passé pour avoir pris de ses leçons. Il est le seul philosophe loué par Bolingbroke, qui scandalise encore la postérité sans en être lu. Or Collins, Toland et Bolingbroke ont dépassé Locke après l'avoir suivi. M. Tagart place très-haut le nom de Hartley. Hartley est pour lui le digne continuateur de Locke. Or, Hartley, des deux sources de la connaissance, la sensation et la réflexion, a formellement supprimé la seconde. Il a positivement professé la doctrine qu'on appelle en Angleterre *sensationnelle*, et en France assez improprement sensualiste. Hartley et Priestley, son admirateur, son abréviateur, ont soutenu le sensualisme et même un certain matérialisme. Condillac et Bonnet sont le pendant de Hartley et de Priestley, mais ils ne sont pas allés en tout aussi loin. Si l'on se plaint surtout que des philosophes français aient attaqué la religion, Condillac et Bonnet sont irréprochables sous ce rapport, et Priestley a plus froissé qu'aucun d'eux les consciences chrétiennes par son *Histoire du Christianisme*. Il n'a pas d'ailleurs manqué de libres penseurs en Angleterre. Si d'Alembert, Condorcet, Tracy ont dépassé l'abbé de Condillac, serait-il donc impossible de leur trouver des analogues dans l'école de Bentham? Il est vrai que dans la France d'avant 1789, des écrivains de l'opinion

régnante ont traité avec une certaine licence les objets sacrés et même les principes de la morale ; mais il faut s'en prendre plutôt au ton de la société, aux mœurs du temps, à une certaine mode littéraire, qu'à la philosophie, et l'Angleterre, si elle veut faire son examen de conscience, se trouvera bien des péchés du même genre dont elle ne parle pas. L'important et le vrai, c'est que la philosophie des sensations a prévalu dans l'école de Locke, en Angleterre comme en France, et dans les deux pays, elle a eu les mêmes conséquences ou, si l'on veut, les mêmes déviations. Locke, à la vérité, quoiqu'il fît une si grande part à l'expérience sensible, s'occupe fort peu du rôle de l'organisme dans la sensibilité, et résistant à l'exemple de Hobbes, il n'a pas mêlé la physiologie à l'étude des phénomènes de l'esprit. C'est, je crois, Hartley qui l'a introduite le premier dans son école, et il peut être regardé comme ayant, avec Darwin, mis la philosophie sur la voie du positivisme contemporain. Or, Hartley est notoirement un disciple de Locke et Mill, Spencer, Bain viennent de Locke, quoiqu'ils s'en séparent.

Il peut paraître étrange que le scepticisme ait eu la même origine. M. Tagart n'en veut pas convenir. Il renie Hume, comme s'il était le calomniateur de Locke. Mais cependant on ne peut méconnaître que le conceptualisme abstrait de ce dernier a préparé l'idéalisme plein de foi de Berkeley, comme la philosophie négative de Hume. Locke ne se plaît pas comme Hume à mettre en doute les croyances du sens commun, et s'il est sceptique, il l'est sans in-

tention et contre son gré. Mais il faut reconnaître que Hume admet comme lui deux sources de connaissance, la sensation et la réflexion, et malgré les dénégations de M. Rogers, Locke ne paraît voir dans la réflexion que la faculté par laquelle notre attention se porte sur nos propres actes et nous les fait connaître. A ce compte, la sensation nous donnerait nos idées sensibles, celles des objets individuels, celles du rouge ou du bleu, du doux ou de l'amer, etc., et la réflexion nous révèlerait nos opérations et nos affections. D'où viendraient alors nos autres connaissances? Car nous connaissons autre chose, même du monde extérieur. L'observateur, le physicien réfléchit sur les objets de la nature pour les comprendre et les expliquer. Quand nous réfléchissons pour découvrir les propriétés du triangle, ce n'est pas sur l'attention ou la comparaison que la réflexion porte, c'est sur le triangle même, et nous avons d'autres moyens de connaître les choses que la sensibilité et la conscience. Au fond, j'en ai peur, Locke croit bien que toutes nos connaissances, toutes nos idées nous viennent des sensations. Seulement, comme il ne peut en bonne conscience soutenir que ce soient nos sens qui nous apprennent que nous pensons, que nous nous souvenons, que nous avons des affections ou des volontés, il rapporte la connaissance de ces opérations internes à la réflexion, c'est-à-dire à notre esprit se repliant sur ses actes. Soit, mais cette généalogie de nos connaissances ne les comprendrait pas toutes. Nous savons des choses qui ne sont ni de pures sensations transmises,

ni des actes de notre esprit. Aucune opération des sens, aucune réflexion sur nos facultés ne nous révélerait une seule des propriétés du cône ou du triangle. Il faut donc, ou donner de la réflexion une définition plus large que ne le fait Locke, ou assigner à nos connaissances d'autres sources que la sensation et la réflexion.

Il est vrai que comme tout objet percevable ou non est, en tant que nous y pensons, une idée dans l'esprit, et par là un phénomène de conscience, Locke peut bien quelquefois supposer qu'en considérant les choses en idée, nous ne considérons encore que nos propres opérations; mais qu'il y prenne garde, il est alors sur la route du scepticisme. Il est du moins en voie de réduire toutes nos connaissances à des modifications du moi qui pourraient être des hallucinations. Préservés par le sens commun de ces extrémités logiques, quelques-uns de ses continuateurs, observant que nos idées des choses sont toutes ou presque toutes résumées et désignées par un mot, ont fait un pas de plus, et prétendu que l'objet de nos connaissances, c'étaient les mots, et que toute notre science était une langue. La lecture de Locke pourrait du moins conduire à penser qu'à l'exception de la perception directe des objets sensibles, nos facultés ne s'exercent que sur des idées. Le jugement, par exemple, ne statuerait que sur la convenance ou la disconvenance de deux idées : il est juste si, en le prononçant, l'esprit ne tire d'une idée que ce qu'il y a mis, et comme il semblerait, d'après certains passages, que la composition de

celles de nos idées qui ne sont pas simples est arbitraire, comme Locke a l'air d'oublier parfois qu'elles ont leur fondement dans les choses, l'édifice de notre connaissance semblerait n'être qu'un échafaudage artificiel qui n'aurait besoin que d'être logiquement régulier. Ainsi Locke, sans partager les théories des idéalistes, paraît tomber dans un certain idéalisme qui lui est particulier, et que l'on a consacré, lorsqu'on a baptisé la science qu'il enseigne du nom d'*idéologie*. J'insiste sur ce point, parce qu'il est remarqué par M. Tagart lui-même, qui n'accepte pas pour Locke de la main des autres les critiques qu'il lui adresse. Seulement, adhérant à une remarque très-juste de Hallam, il reproche à Locke d'avoir méconnu le genre de réalité que possèdent les figures de la géométrie, qui, pour n'être formellement tracées nulle part, n'en existent pas moins dons l'espace, et il ajoute avec sagacité que la même erreur ou le même oubli semble se retrouver dans quelques passages où Locke a paru ne pas attribuer aux idées morales des objets externes qui leur servent de règles et d'exemplaires. Il n'hésite pas à dire que ces assertions inexactes ou incomplètes pourraient prêter au scepticisme. Et comment ne voit-il pas alors que Hume n'a eu qu'à se placer au même point de vue, pour déduire l'idéalisme sceptique qui est le fond de sa doctrine? Locke n'arrivait pas aux conclusions de Hume. Bien averti, il eût expliqué ou rectifié les pensées ou les expressions qui pouvaient y conduire ; mais il a eu ces pensées, il s'est servi de ces expressions. On peut croire que Hume

était bien assez ingénieux et subtil pour arriver au doute et à la négation par ses propres forces, et quand même Locke n'aurait pas écrit : mais Locke avait écrit. Hume a trouvé, grâce à lui, dans les esprits et dans la science, des pensées, des déductions, des distinctions, dont il pouvait se servir pour établir ses vues, et il s'en est servi. De ce que Locke eût désavoué le système de Hume, on ne peut conclure qu'il n'y soit pour rien.

En résumé, la simple réflexion, comme faculté active, peut être le procédé par lequel nous acquérons les connaissances autres que celles qui viennent des sens ; mais alors il ne suit nullement de la manière dont nous les obtenons que ce soient des connaissances proprement dites, c'est-à-dire des notions réelles, ce qu'on pourrait appeler des objets connus. Ce peut être le produit accidentel d'un travail arbitraire sur nos idées que nous combinons comme il nous plaît. La réflexion pure est en effet une faculté neutre, indifférente au vrai ou au faux, et dont on ne peut affirmer, si l'esprit humain ne contient pas d'autres principes, qu'elle nous donne des connaissances effectives, c'est-à-dire qu'elle nous fasse connaître quelque chose. Elle sert à l'élaboration des connaissances, voilà tout. L'esprit en tant que capable de connaître n'est donc pas seulement quelque chose qui sent et qui réfléchit, quoiqu'il sente ou réfléchisse toujours, j'en conviens, quand il atteint la connaissance. Locke, en déterminant ainsi les sources de la connaissance, perd de vue d'une part la réalité extérieure à laquelle

nos idées doivent correspondre; de l'autre, il méconnaît ou il affaiblit, c'est une juste critique de Hallam et de M. Tagart, le caractère de nécessité de certaines idées, puisqu'il ne se rend compte ni de la force ni de la nature de ce qui s'appelle démonstration. Presque tout ce qu'il dit des mathématiques est singulièrement inexact. Que dans vingt passages il tienne compte de ces vérités qu'ailleurs il néglige, M. Rogers l'a prouvé sans doute, et il est clair que Locke était un homme raisonnable qui savait ce que nul n'ignore et bien davantage. Cela n'empêche pas que, dans l'ensemble scientifique de sa doctrine, il ne favorise par quelque endroit l'argumentation qui réduit toutes choses à des imaginations intérieures et à des habitudes de l'esprit, quoiqu'un tel scepticisme lui eût paru insensé. Il n'a pas su se préserver d'un danger qui menace toujours la méthode, d'ailleurs excellente, de rechercher la vérité exclusivement par l'étude de l'esprit humain.

La doctrine qui assigne à la sensation une part démesurée dans la connaissance semble au premier abord rendre notre âme tellement dépendante des objets extérieurs, qu'il faut excuser ceux qui, connaissant peu l'histoire des systèmes, se hâtent de confondre cette doctrine avec le matérialisme. Cette doctrine est cependant loin d'être inséparablement liée aux négations malheureuses dont le matérialisme est souvent accompagné. Sans remonter à des pères de l'Église, l'évêque Huet blâmait fort Descartes de ne pas dériver des sens toutes nos connais-

sances, et, chose remarquable, Peter Browne, qui a été évêque de Cork, adressait à Locke le même reproche ; on peut donc errer sur l'origine des idées sans être incrédule à l'existence de Dieu, de l'âme et de la morale. Quant à Locke, sa vie nous a montré ses croyances. Spéculativement, il voit Dieu dans l'ordre de la nature ; dans la foi en Dieu, il voit l'appui et la sanction de la morale. Quant aux fondements de la religion naturelle, il ne se montre pas fort touché de la double preuve éminemment métaphysique à laquelle Descartes a attaché son nom. On en trouve une critique dans l'*Essai*, et une autre plus explicite peut-être a été extraite des manuscrits légués à lord King ; mais nous ne pouvons faire à Locke un grand crime d'avoir écarté une démonstration qui, malgré sa haute valeur, peut si difficilement être exposée sans apparence de paralogisme, que des esprits supérieurs, depuis Arnaud jusqu'à Jouffroy, n'ont pu s'en accommoder. Elle a été généralement peu comprise par les Anglais, qui lui préfèrent, presque sans exception, l'argument pris de l'ordre du monde, et tendent, comme saint Thomas, à repousser toute démonstration *a priori* de l'existence de Dieu. Et cependant Locke, en écartant celle de Descartes, en présente une qui lui est propre et qui offre tout autant les caractères d'une preuve *a priori* que la célèbre démonstration du docteur Clarke.

L'immatérialité de la nature de Dieu paraît à Locke démontrable, et le raisonnement qui l'en persuade aurait bien pu le rendre plus ferme sur l'immatérialité de l'esprit en général. Cependant en dis-

tinguant la substance spirituelle de la corporelle, en prouvant que la première nous est pour le moins aussi bien connue que la seconde, il doute que nous puissions affirmer que « Dieu n'ait point donné à quelques systèmes de parties matérielles disposées convenablement la faculté d'apercevoir et de penser. » Mais ce doute tant reproché lui vient à l'appui de cette proposition : « Notre connaissance est plus bornée que nos idées. » C'est beaucoup moins penchant à matérialiser la pensée que répugnance à se prononcer sur la nature des choses, et besoin exagéré de montrer sans cesse les bornes de l'esprit humain. C'est toujours la même défiance à l'égard des lois absolues de la raison et de tout ce qui n'est pas fondé sur la perception directe ; c'est le défaut d'une conception assez vigoureuse de certains principes d'évidence et de nécessité, qui entraîne Locke à supposer possible ce dont l'impossibilité ne lui paraît pas démontrable par l'expérience. Dire qu'on ne sait si Dieu, dans sa toute-puissance, ne pourrait pas attacher la pensée comme propriété à la matière, quoi de plus simple, quoi de plus innocent en effet, et qui serait scandalisé de lire cela dans un livre de théologie[1] ? Si l'on entend par le mot miracle une suspension arbitraire de la nature des choses, l'assertion de Locke est inattaquable, et dans sa réponse à Stillingfleet où il la répète en l'aggravant, on voit que la notion orthodoxe du miracle lui paraît une

[1] *De l'Entend. hum.*, liv. IV, ch. III, § 6. Voyez la note page 228 du tome V de l'édition de Thurot.

justification irrécusable de sa témérité. Il ne rejette point l'immatérialité de l'âme; mais Descartes lui paraît bien hardi d'avoir décidé que la substance se divisait en corps et en esprit et que l'étendue était l'essence de l'un, la pensée l'essence de l'autre; et ces définitions que les théologiens n'ont pas laissé passer sans réclamer ne persuadent pas Locke au point qu'il les croie restrictives de la toute-puissance divine. On peut trouver Locke trop modeste pour l'esprit humain; la défiance qu'il lui inspire l'a exposé à se faire donner une leçon de spiritualisme par Condillac lui-même. Mais il n'est rien moins qu'un matérialiste.

Son hésitation obstinée à reconnaître la certitude absolue de l'immatérialité de la substance pensante, l'a conduit encore aux idées sur l'identité personnelle que lui reprochent même ses partisans. Comme saint Thomas plaçait l'individualité dans la matière, Locke place l'identité de l'homme dans celle du corps humain, comme étant une substance certaine, encore qu'instable dans les éléments qui la composent. Mais il reconnaît bien que ce n'est pas là l'identité de la personne, et celle-ci, il la trouve dans la conscience, qui en est tout au moins le signe le plus assuré et le témoignage le plus direct. Mais cette conscience, comme il ne veut absolument pas l'attribuer inséparablement à une âme immatérielle, à une substance spirituelle, il se croit obligé d'admettre l'hypothèse paradoxale d'une conscience sans support individuel transportée dans un autre individu et qui y transporterait avec elle

son identité personnelle; ainsi la personne serait réduite à un phénomène sans substance, à une abstraction ou à une illusion errante. La singularité ou plutôt l'absurdité d'une telle supposition est encore imputable aux scrupules qui empêchent Locke d'affirmer l'existence distincte de l'âme, tristes scrupules en vérité et qui ne peuvent s'expliquer que par une répugnance très-concevable à consentir aux formes ultra-dogmatiques du spiritualisme de Descartes. Mais Locke aurait beaucoup mieux fait de s'en tenir tout bonnement à cette opinion de sens commun qu'il n'a pu méconnaître : « Je tombe d'accord que l'opinion la plus probable, c'est que ce sentiment intérieur que nous avons de notre existence et de nos actions est attaché à une seule substance individuelle immatérielle [1]. » Il aurait été dispensé de se mettre en frais d'une défense laborieuse de sa hasardeuse doctrine de l'identité personnelle [2].

Ce même tour d'esprit qui le rendait humble et sceptique mal à propos a entraîné, comme on l'a vu, le plus inébranlable ami d'une inébranlable justice à des assertions plus graves et plus fâcheuses, qui sembleraient en miner les fondements. Assurément, le doute sur l'autorité des notions de droit et de devoir ne peut être attendu de celui qui a dit : « La connaissance des vérités morales est aussi capable de certitude réelle que celle des vérités ma-

[1] Essai, liv. II, xxvii, 25. Cf. le chapitre entier.

[2] *A Defence of M. Locke's opinion concerning personal identity.* T. III, append. p. 165, édit. de 1801.

thématiques[1]. » Locke, en effet, ne croit nullement que la morale soit variable en elle-même, qu'elle n'ait ni des principes stables ni même un empire constant; il croit à une loi que Dieu a prescrite aux hommes pour être la règle de leurs actions. Mais il est l'ennemi des idées innées, et il s'obstine à vouloir que ses adversaires entendent par là, non les règles implicites de la pensée et de la conscience, mais certaines notions formulées en propositions, et par exemple des maximes morales textuellement écrites sur la *tabula rasa* de l'âme, comme le Décalogue sur les tables de Moïse. Poursuivant partout cette hypothèse en la défigurant pour la combattre, il prend l'exemple de la morale, non parce qu'elle est variable en elle-même, mais parce que les hommes ont varié dans les notions qu'ils s'en sont faites. Nul doute que la morale ne soit dans la nature; il ne le nie pas, il affaiblirait même son argument s'il le niait. Variable, en effet, où serait la merveille qu'elle fût variablement connue? C'est précisément parce qu'une droite raison peut démontrer les principes de la morale, qu'à ses yeux, la diversité et l'inconstance des prescriptions de la loi et de la coutume peuvent servir à prouver que, si la morale est naturelle, la connaissance n'en est pas innée, qu'en un mot l'homme l'apprend, comme toute le reste, par l'expérience et par la réflexion.

Telle est au fond la pensée de Locke, fondée sur une analyse incomplète de la conscience et sur une

[1] *Essai*, II, IV, § 7.

confusion entre le sentiment universel de l'obligation morale et les formes expresses que ce sentiment est susceptible de prendre. Cette pensée, il a pu même l'exagérer encore par des développements malheureux. Il ne sait plus se tenir, lorsqu'il touche à ce triste sujet de la faiblesse et de l'inconsistance de l'esprit humain, et voilà comme il a pu donner prise à l'accusation de hobbisme. Le plus grand adversaire de la morale politique ou plutôt de la politique immorale de Hobbes a paru à Newton lui-même prêter appui à une doctrine qu'il se vantait de peu connaître. Il a effectivement fourni à la controverse des faits et des raisonnements qui, séparément considérés, ont pu profiter aux partisans de la justice fondée sur l'intérêt et le calcul. Il n'a point tout embrassé d'un seul coup d'œil ; le lien qui unit des vérités diverses lui a échappé; en insistant tour à tour sur des notions partiellement justes, il n'a pas su concilier leurs différences, et ses contradictions permettent d'imputer à sa philosophie des conséquences contradictoires avec ses principes.

Je n'ai point caché les points vulnérables de l'ouvrage de Locke. Mais ses disciples surtout ont suscité ses critiques. M. Cousin, qui n'est pas le plus indulgent de ses critiques, l'eût été davantage, si les premiers avaient moins préconisé, moins exploité leur maître. On a pu le trouver sévère pour Locke, il n'est que juste pour le lockisme. Gardons-nous d'identifier le chef d'une école avec tous ceux qui en sont sortis. Locke n'est pas Helvétius ; mais un philosophe est dans une certaine mesure comp-

table de son influence. Il n'y a point de renommée ni de puissance sans responsabilité. Ainsi Locke n'avait ni les intentions, ni les doctrines de ses extrêmes continuateurs; s'ils ont pu croire qu'ils répétaient ses leçons et invoquaient son autorité, c'est à quelques défauts de son livre et à quelques erreurs de sa philosophie qu'il faut s'en prendre. Il ne pensait pas comme eux, mais ils ont pensé d'après lui.

En cherchant à réduire à ce qu'ils ont de fondé les principaux reproches adressés à Locke, je les ai atténués, mais je les ai maintenus. J'ai commencé à parler de lui sur le ton de l'éloge, et cet éloge n'a abouti qu'à des critiques. Cependant mon intention était d'appeler de la rigueur des jugements prononcés contre lui, et quoique les leçons célèbres que Cousin a consacrées au jugement de sa philosophie soient au rang de ses meilleurs travaux, je ne souscris pas à tous les arrêts qu'il a rendus. Il y avait surtout à dire de Locke plus de bien qu'il n'en a dit. Il y avait à dire que Locke est entré résolûment dans la voie ouverte et signalée par Descartes. Il a traité la philosophie par la méthode psychologique, c'est-à-dire par l'observation des phénomènes de l'esprit. Même imparfaitement appliquée, cette méthode conduit à la vérité, à des vérités de détail, si ce n'est à la vérité complète et définitive. Les notions justes, les remarques délicates, les faits curieux qu'elle a semés sur la route de Locke sont sans nombre; mais il lui est arrivé ce que n'évitent guère ceux qui se concentrent dans les recherches psychologiques. Ils ne savent plus en sortir. Descartes,

par une inconséquence hardie, a franchi les bornes qu'il s'était d'abord tracées. Mais Reid n'a pu échapper à la difficulté de conclure que par une confiance bénévole aux croyances communes de l'humanité. Kant s'est rattaché à la morale, certaine pour lui, parce qu'elle est impérieuse, comme un peuple en alarme se livre au dictateur. Cousin, qui relève sévèrement les réserves sceptiques de Locke, n'a cru s'en affranchir dans la dernière partie de sa vie philosophique que par un parti pris de croire, au risque de quelque contradiction, ce qu'il avait perdu les moyens de démontrer. Plus retenu et plus conséquent, Locke, après avoir avec beaucoup de sagacité décrit et discuté les procédés de l'esprit humain, ne lui a guère trouvé que des connaissances relatives à sa nature; et ne sachant comment les transformer en vérités absolues, il est resté pris dans ce qu'on pourrait appeler le piége du scepticisme conceptualiste. Pour s'en dégager, il redoutait trop de retomber dans ce dogmatisme de l'École, devenu dès longtemps l'effroi de toute la philosophie moderne. Là est l'écueil de la méthode psychologique, et peut-être ne l'a-t-elle jamais encore pleinement évité. On dirait que ceux qui la pratiquent sont obsédés de la crainte de paraître chercher la vérité philosophale. Mais par sa peur de compromettre la raison dans cette vaine poursuite, Locke n'en est qu'un plus éminent et plus fidèle représentant de l'esprit de la science moderne, tel qu'il a été inauguré dans la première partie du dix-septième siècle. Et cela est si vrai que le grand philosophe qui avait cru en dire

le dernier mot à la fin du dix-huitième, Kant, avoue qu'on avait pu croire un instant « que dans les temps modernes, le célèbre Locke, par sa physiologie de l'esprit humain, avait dû mettre fin à toutes les querelles des dogmatiques et des sceptiques, et faire à chaque prétention sa juste part[1]. »

Aucun des ouvrages de Locke n'est marqué du sceau du génie. Vous n'y trouverez pas, en effet, comme dans Bacon, ce ton sublime, cette ferme raison servie par une imagination éclatante; ni l'esprit large et puissant de Descartes, pénétrant comme un géomètre, observateur comme un physicien, inventif comme un rêveur; ni l'universalité rapide de Leibniz, le seul homme qui ait uni la facilité à la profondeur; ni la grandeur sévère des déductions de Kant, ce sceptique concluant qui se soutient dans le vide, et dont la pensée se fait le centre du monde. Il les vaut tous cependant, s'il n'en surpasse quelques-uns, par les vertus du philosophe, l'indépendance, la patience, la sincérité, le courage. Il pense par lui-même autant qu'aucun d'eux, et par là il les égale en originalité. Que Hobbes et Gassendi l'aient devancé dans sa théorie de l'origine de la connaissance, peu lui importe, ce n'est pas leur autorité qui le persuade. Il ne croit que ce qu'il pense. Aucune grande découverte, on peut même dire aucune invention de système n'illustre sa mémoire, et néanmoins il est de ceux qui, immédiatement après les

[1] *Critique de la Raison pure*, préface de la première édition.

créateurs dans les sciences, ont exercé le plus d'influence sur les esprits, le plus rallié d'adhérents et de propagateurs à la suite de leur doctrine et de leur nom. Qui donc a été accepté pour l'oracle d'un siècle plus éclairé? Non que par l'éclat de l'imagination, le prestige du talent, la verve de la passion, il ait suppléé à l'ascendant naturel de la vérité ; ses opinions, lors même qu'elles sont des erreurs, ne sont pas de ces erreurs brillantes qui éblouissent l'intelligence : son esprit est calme, ses doctrines plausibles, son style est terne, et n'exprime qu'avec mesure, et quelquefois avec incertitude, de froides convictions; mais ses idées ont eu au plus haut degré le mérite supérieur de l'à-propos, un à-propos plus que séculaire, si j'ose ainsi parler, et non celui de la circonstance. Il est venu dans un temps où non-seulement sa nation, mais l'esprit humain, et jusqu'à un certain point la société européenne, rejetant des formes vieillies, ici sortant de révolutions récentes, là se préparant à des révolutions futures, avaient besoin d'être guidés et soutenus, et de voir réunies et consolidées en système toutes les idées qui, sous la forme du doute agressif ou de l'espérance spéculative, avaient commencé à saper les leçons et les traditions du moyen âge. Il fallait une autorité grave qui garantît qu'on avait raison. Rien ne manquait à Locke pour être cette autorité : le sérieux, la méditation, la probité, la fermeté. Il était prudent et hardi, doux et dédaigneux, modéré et résolu, original et simple. Avec une conscience attentive, délicate, éclairée, avec l'indécision appa-

rente d'un esprit qui cherche, avec une défiance extrême et déclarée à l'endroit des prétentions et des illusions de l'esprit humain, il unissait une imperturbable foi dans la raison et dans ses progrès, une résolution exprimée modestement, suivie avec opiniâtreté, de l'opposer sans crainte et sans violence à tout ce qui lui faisait obstacle, à tout ce qui semblait l'entraver ou la méconnaître. Jamais homme n'a plus fidèlement pratiqué sa devise : *Veritati unice litare.* Mais la vérité pour lui, c'était à la fois celle de tous les temps et celle de son temps, celle de la philosophie et celle de sa cause. Il était honnête et calme bien plutôt qu'il n'était impartial. Sa froideur était à mille lieues de l'indifférence, et il voulait ce qu'il pensait. Le caractère de Locke a donc servi sa doctrine et sa renommée autant que son esprit. Cet esprit était ingénieux et sensé plutôt que profond et rigoureux, par conséquent plus propre à de justes observations sur la philosophie qu'à la conception méthodique d'une philosophie. Il était difficile d'être plus raisonnable sans une rectitude infaillible, plus accessible à toutes les intelligences sans une lucidité parfaite, plus fidèle aux mêmes vues et aux mêmes procédés sans une consistance logique absolue, plus pénétrant sans exactitude. On ne peut le lire sans qu'à l'instant même une foule d'erreurs se dissipent : il excite à penser ; la nuit tombe, mais des nuages restent ; les fers se brisent, la route est ouverte, mais on marche en hésitant. Il vous apprend à ne rien craindre plutôt qu'à tout surmonter, et vous laisse plus de sécurité que de conviction. On le

prendrait volontiers pour conseiller, on hésiterait à l'accepter pour maître.

C'est du moins l'effet qu'il produit aujourd'hui, car, au temps où il est venu et dont il ne faut pas le séparer, il en devait être autrement. Toutes ses doctrines tiraient une immense valeur relative de l'infériorité des préjugés qu'elles tendaient à remplacer. Elles signalaient visiblement, décidément, l'invasion de l'esprit laïque, civil, mondain, libéral, dans le domaine des sciences et des affaires. Elles annonçaient la chute de toutes les sortes de pédantisme. En exposant dans le langage universel, sans affectation, sans charlatanisme, comme l'expression du bon sens en liberté, comme le résultat naturel de l'expérience, des nouveautés hardies, des vérités évidentes, des opinions ingénieuses, des maximes excellentes, sans que l'ombre d'un doute pût s'élever sur la sincérité, l'intégrité et la supériorité de celui qui parlait ainsi, Locke devançait, il commençait l'esprit général du dix-huitième siècle. Il lui donnait l'exemple de l'indépendance, de la confiance, de l'audace même, mais sans cet air de précipitation et de turbulence, sans cette témérité licencieuse qui en a rendu les succès moins purs et moins durables, et qui a compromis les plus légitimes conquêtes. Il faut donc que les Anglais s'y résignent, Locke est bien véritablement le promoteur de la philosophie, ou plutôt de tout l'esprit du dix-huitième siècle. Qu'on le loue tant qu'on voudra de n'en avoir pas autorisé tous les excès, pris toutes les formes, voulu toutes les conséquences : nous le reconnaissons vo-

lontiers; mais rien n'empêchera que le maître de Voltaire et de Rousseau n'ait été par là même un des maîtres de la France, qu'il n'ait mis du sien dans la philosophie que nos pères ont professée, et jusque dans la révolution qu'ils ont faite. Ceci, nous entendons le dire à sa gloire et en témoignage de reconnaissance, car il a été pour beaucoup dans le bien et pour peu dans le mal. Ils sont toujours très-rares, ceux qui peuvent compter parmi les philosophes de génie; mais, immédiatement au-dessous d'eux, la place est bien belle encore. Tout homme qui pense serait heureux d'approcher de Locke, et tout honnête homme serait fier de l'égaler.

FIN

TABLE DES MATIERES

LIVRE III

LA PHILOSOPHIE APRÈS LA RÉVOLUTION.

LIVRE IV

LOCKE.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU TOME SECOND.

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1